عبد الله الغذّامي

ماذا لو كنتُ مخطئاً؟

عبد الله الغذّامي

ماذا لو كنتُ مخطئاً؟

المركز الثقافي العربي

الكتاب
ماذا لو كنتُ مخطئاً؟
تأليف
عبد الله الغذّامي
الطبعة
الأولى، 2025
عدد الصفحات: 128
القياس: 14 × 21
الإيداع القانوني:
2025MO4187
الترقيم الدولي:
ISBN: 978-9920-657-96-9

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

مصممة الغلاف
الدكتورة رحاب الغذّامي

بسم اللّه الرحمن الرحيم

مقدمة

ماذا لو كنتُ مخطئاً؟

سؤالٌ تكون له قيمةٌ معرفية إذا تمَّ توجيهه للذات السائلة، وما لدى الذات من منجزٍ متحقق أو نظرية نقدية، بهدف رفع الحصانة عن الذات والمنجز كي لا يتحول المنجز إلى إرث ذاتي نركن إليه لدرجة الاستسلام له فنكون تحت سلطته.

وفي هذا الكتاب تتبّعت حال هذا السؤال مع فلاسفةٍ كبار، وكيف تنوّعت حالاتهم معه فمنهم من طرحه ثم تهرّب منه، ومنهم من تجنّب استحضاره، ومنهم من أخذه مأخذ الجد واتخذه سبباً لتحولات ضخمة تبلغ حد الصدمة لمريديه ولعارفي نظرياته، وهذه مزية الأسئلة النوعية التي تغيّر مسار الأفكار وتكشف عن الشجاعة العلمية. كما طرحت في الكتاب السؤال الجدلي والمصيري عن (وظيفة النقد الثقافي) من حيث إن وظيفة أي منهجية هي برهانها وعلامة حيويتها.

الفصل الأول

ماذا لو كنتُ مخطئاً؟

عجز العقل

يقول أبو حامد الغزالي: ميزةُ العقل في قدرته على كشف عجزه[1]، واكتشاف عجز العقل هو نافذةُ الأسئلة الكبرى على أن المأزق هو أن العقل لا يقر بعجزه ومن ثم فميزة عجز العقل التي طرحها الغزالي لا تعمل إلا عند بعضٍ من مفكرين هالهم العجز فكشفوا عنه (سقراط والغزالي وروسو وكانط وهيجل وآينشتاين كما سنعرض في المباحث التالية)، لكن غيرهم أمعن في رهانه على العقل، وحقيقة رهانهم هي فقط على عقلهم الخاص، بينما ينتقدون عقول غيرهم. وفي المقابل نرى عجز الحواس وهو واضحٌ ولا جدل فيه ولا عليه، ولهذا فهي أقل خطراً من الغرور العقلي، والإنسان قادرٌ على الصواب وقادرٌ على الخطأ في آن، ولكن الغرور العقلي

---

(1) عن الغزالي وتعريفه للعقل انظر كتابي **العقل المؤمن / العقل الملحد**، دار العبيكان، الرياض، 2020، ص 149.

سيعميه عن الخطأ وفي الوقت ذاته سيضخم عنده صوابية الصواب، وهذه مآزق لجأ فيها الغزالي لنظرية الذوق الصوفية، ولجأ روسو للفطرة ولجأ كانط للقانون الأخلاقي بينما لجأ هيجل للعقل المطلق (الروح المطلق)، ولا شك أن لكل واحدٍ منا منقذاً خاصاً به، والمهم فقط أن يكتشفه ويسلك الدرب إليه. وتظل معضلةُ الفكر البشري بين غرور العقل وجيشان العاطفة، والاعتراف بهاتين العلتين هو وحده الباب الذي سينفتح على سؤال (ماذا لو كنتُ مخطئاً؟).

ونبدأ مع دانيال دينيت الذي حضر عنده سؤالُ (ما ذا لو كنتُ مخطئاً؟) وقد حضر السؤال صريحاً بنصه وبمقتضاه المفترض، وذلك في حديثٍ له قبل رحيله بوقتٍ وجيز عام 2024 وكان ذلك في منصة (Big Think)، مع مجموعة من الباحثين الذين كانوا في ضيافة حديثه حول منهجيات التفكير الناقد. وهذا تساؤلٌ ذاتي ومواجهةٌ ذاتية عميقة، ومثل هذا السؤال يمس الأفكار التي هي أصلاً من منجزاتنا، لكنها مع الوقت تترسخ في أعماقنا لدرجة الاستحواذ على أنظمة تفكيرنا وستسيطر علينا أكثر وأكثر كلما أمعنا في الدفاع عنها وتصبح حينئذٍ كتلةً صلبةً ما لم نتقبل ما سمّيته من قبل بقانون (الناقد منقوداً) وذلك لكي نكسر غرورنا الفكري وفحوليتنا الثقافية، ونعيد عقولنا لإنسانيتها واحتمالية معتقداتها الفكرية، والسماح لاكتشاف ثغرات خطابنا عبر تمعّن نقد غيرنا لنا بوصف ذلك مرآةً كاشفةً تعيد لنا الوجه الذي لا نعرفه عنا أو لا نعترف به.

وقد كان حديث دينيت في مطلعه يوحي بأن أمراً عميقاً سيتفتح عنه السؤال، وقد بدأ واقعياً ومنطقياً حيث قال إننا كبشرٍ لن نصل إلى الحقيقة المطلقة، وهذا ما يجعل الناس في عمومهم يقاومون التخلي عن قناعاتهم لأن التشبث بالقناعات يمنح حساً بالاطمئنان والراحة مع ما يجري الركون إليه، ولهذا يزدادون تمسكاً بل يعمّقون ولاءهم لأنفسهم وما يرونه حقاً. ويقول دينيت إنه سعيد أن نقده الحادّ لبعض المفكرين يلاقي رفضاً منهم وهذا أمرٌ جيد حسب تقديره، ولكنه ينبه إلى أن من المهم أن يحتفظ المرء في أعماق نفسه بتساؤلٍ جذري هو (ماذا لو كنتُ مخطئاً؟)، وهذا سؤال ينبع من حال التفكير الناقد بما أنه يطرح نظرية الشك المنهجي في مواجهة بين الذات ومنجزها، ولكن سؤال الأسئلة هنا هو هل تصرّف دانيال دينيت نفسه حسب مقتضى هذا السؤال الخطير وهل مارس الشك في مقولاته؟

ما حدث بعد ذلك كان أقرب ما يكون لحالة النكوص المباشرة عن السؤال وعن التكفير الناقد وعن الشك المنهجي، وجرى هذا بشكل سريع يفاجئ كل مَن قرأ مداخلته تلك، فقد انحرف نحو درس أكاديمي يقترحه لطريقة التعامل مع السؤال الشكوكي عن المعاني والحقائق، وشرع في لعبة منهجية هي في حقيقتها مجرد هروب عن السؤال وليست تعاملاً معه، ولجأ لرسم خارطة طريقٍ للخلاص فاستنجد بقانون أوكام المسمى بشفرة أوكام (Occam's razor)، وهو قانون منطقي

قديم يقوم على مجاز موسى الحلاقة الذي يقص الشعر ويهذبه ليعني به قص الفكرة أوالنظرية وتشذيبها، ويطرح أوكام فكرة أن أفضل التفسيرات لأي نظرية أو ظاهرة هو أبسطها وأن (الأبسط هو الأقرب للصحة). وإذا كانت لديك نظريةٌ معقدةٌ أو مشكلةٌ عويصةٌ فما عليك إلا أن تشرع في استبعاد الشروح المعقدة وتلاحق صيغ التعقيد واحدةً تلو واحدةٍ فتستبعد كل ما هو معقد، وهذا سيفضي بك إلى تبسيط الشرح ومن ثم ستكتشف أن الشرح البسيط هو الأنجع والأصح. وكلما جاءت نظرية أو حتى مأزق سياسي أو اقتصادي وتعقّدت الحلول والتأويلات فإنك تشرع بتشذيب التأويلات وتهذيبها حتى تصل إلى أوضحها وأكثرها تبسيطاً وهنا يكون الحل (وكلما عثرت على حلّين لظاهرة ما فإن الأبسط منهما هو الأصوب).

هكذا هي مقولة أوكام حيث توسع دينيت بشرحها، ولا ريب أن التأويل المعقد للنظرية أو للظاهرة لن يسعف في تقبّلها، وكل تعقيدٍ أو غموضٍ سيكون مؤشراً على مسعى لتغطية ثغرات التأويل وجعله يتعالى على التصور وكأنه ضربٌ من الشعوذة العلمية التي تحرص على تمرير الفكرة تحت ستار الغموض، أو كأنها ضربٌ من السحر الخالب للبّ ولذا فالأبسط هو الأصوب. وقد مضى دينيت مع الفكرة للتبصر بحال المفكر مع أفكاره مشيراً إلى التفكير الناقد.

وكما طرح دينيت قانون شفرة أوكام ونظرية الأبسط هو

الأفضل طرح أيضاً معها قانوناً آخر هو قانون مكنسة أوكام (Occam's broom) وهذا يعني التخلص من كل ما لا يتفق مع ميولك ونظراتك فتبادر بأن تزيحه وتخفيه تحت الحصير. ولا شك أن دينيت قد كنس أخيراً سؤال (ماذا لوكنتُ مخطئاً؟) وطمره تحت الحصير، فهو لم يواجه ذاته ولم يقدّم في حديثه ما يمكن أن يسجل فيه تحولاً بأي اتجاه كان، ولم يسأل نفسه حقاً عن ماذا لو كان هو نفسه مخطئاً. وكل ما نخرج به من حديث دانيال دينيت الذي أصبح وصيته الأخيرة هو النكوص عن أخطر سؤال من الممكن أن يواجه أي ذاتٍ مفكرة.

على أن مشكل دينيت هو مشكل العقل البشري بعامة، فالفكر الذي هو ناتجٌ عقلي يسمح بجريان الشيء ونقيضه معاً في الفكرة نفسها وفي المنهجية، مما يجعل الفكرة تجنح باستمرار لتحويل الرغبات الخاصة لكي تتبدى وكأنها أفكارٌ حيوية ولهذا جاء مصطلح التفكير الرغبوي (Wishful thinking) حين ينتفي الفاصل بين الرغبة والفكرة. ومع هذه الخلطة تتسرب السمات الذاتية لتدير علاقات التبصر والتفكر وهذا يظهر جلياً عند دينيت خاصةً مع سؤاله ماذا لو كنتُ مخطئاً، وهو سؤال عميق كونه باباً لنقد الذات ونقد المشروع المعرفي الذي دخل دينيت من أجله في حواراتٍ حادةٍ وصاخبة من حيث جماهيريتها وحضورها القوي والمباشر، وهي التي نشرت اسمه عالمياً وجعلته واحداً من أبرز وجوه الإلحاد الحديث وأكسبته مع آخرين صفة (الملحدون الجدد).

وهو إذ يطرح سؤالاً بتلك الصيغة اللافتة فإن أهم موضوع يستحقه ذاك السؤال هو الموضوع الذي يميز شخصية طارح السؤال ويستحضر صفة دينيت الفلسفية خاصةً تلك الصفات التي اشتهر اسمه بها وصنعت صيته، ولو فعل لحقق شرط دلالات السؤال وموجباته العلمية والفلسفية، ولكان هذا تجاوباً علمياً مستحقاً كما هو شرط السؤال. ولكنه وقع ضحيةً لماضيه الفكري، وأقول ماضيه لأن السؤال جاء في آخر عمره وهو يقف على جبل شاهق من الموروث المعرفي الذي صنع سيرته، غير أنه جافى كل ذلك وراح يتعامل مع سؤاله وكأنه للتوّ دخل قاعة المحاضرات في الجامعة فراح يعطي درساً عن التعامل مع النظريات ونظم التفكر المنهجي لشرح أي نظرية معقدة نحتاج إلى شفرة أوكام لتحويلها من التعقيد إلى التبسيط، فأخذ يرسم خطاطة لتحقيق هذا الدرس الأولي عوض أن يجترح بصيرةً ختامية.

وهذا هو العناد العقلي حين يصرّ العقل على صوابيته المطلقة ولا يتنازل عن حسه بالكمالية ويكابر أمام مرآة ذاته، ممّا يحيل إلى سيرة دانيال دينيت في التعامل مع ناقديه وقد أشار إلى ذلك في حديثه، وهذا ضربٌ من الاحتماء بالذات والتحصن من داخلها ضد حالة الوعي التي جاءت في وقتها لكنه تعمّد قتل اللحظة. على أن دينيت يميل للقطعية والصوابية فيما يراه من تصورات عقلية فقد جهر في كتابه **بنات الأفكار** (*Brainchildren*) بالقول إن نظريته الفلسفية الكلية ظلت كما

هي منذ مطالع حياته العلمية، ويشهد على ذلك عناده الشديد وشراسة ردوده على ناقديه مع شراسة نقده لمقولات غيره، وهذا يفسر تهاونه مع تساؤله الخطير والذي تلاشت خطورته مع طريقة تعامله مع السؤال الذي صدر منه فأبعده عنه وحوّله إلى قضية أكاديمية جافة.

وسنعرض لحالات أخرى لفلاسفة ومفكّرين مرّوا بامتحان مماثل مع مقتضيات سؤال كسؤال (ماذا لو كنتُ مخطئاً؟) وتباينت مواقفهم من السؤال كما في المباحث القادمة.

المرآة المعتمة

مع فكرة المرآة المعتمة سنجد حالات أتقنت التعامل مع سؤال (ماذا لو كنتُ مخطئاً؟) وننطلق مع روسو عن الغرور الفلسفي، والغرور ينتج عنه إهدار مزية العقل في قدرته على كشف عجزه حسب مقولة الغزالي، ومن بلغ مستوى هذه المزية فلن يكون مغروراً، ولكن روسو يكشف عن حالات الفلاسفة حين يبلغ عندهم الإيمان بعقولهم الفردية حد الانغلاق حتى ليرى الواحدُ منهم أن خطأه أحقُّ من صواب غيره، وهذا هو التعصب الفلسفي الذي يؤدي لغرور عقلاني وضرره أكبر من نفعه، ومثله التشدد الديني الذي هو عند روسو أخطر من الإلحاد[1]. وهذه محاورة في ظهر الغيب بين

(1) روسو، **دين الفطرة**، ترجمة عبد اللّه العروي، المركز الثافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2012، ص 129.

الغزالي العارف بمأزق العقل وروسو العارف بغرور العقل الفلسفي.

وهنا نمضي مع روسو حيث طرح سؤالاً فلسفياً بعيد النظر هو هل لقوةٍ غير عاقلة أن تخلق قوةً عاقلةً؟ حيث يقول: (لا أستسيغ، رغم جهودي الصادقة، أن تكون المادة الجامدة الميتة قد أنتجت كائناً ذا حياة وإحساس، أن يكون الدهر قد أبدع من غير قصد كائنات عاقلة، وأن ما لا يفكر قد أنشأ كائناً يفكر)[1].

وتكرر هذا السؤال عند أنتوني فلو وقد انبثق السؤال بمعناه وبُعده لدى فلو حين طرح فكرة المرآة المعتمة، وهي أننا سنظل ننظر إلى الكون بعمى عقلي إن نحن ظللنا نهمل سؤال ميلاد الكون وهل كان حادثاً أعمى ولد بمحض المصادفة العمياء حسب كلمة داروين والذي يقول فيها إن هذا النظام الكوني بالغ الدقة والانتظام محالٌ أن نتصوره وقع بمجرد مصادفة عمياء[2].

وحدث أن قال ستيفن هوكينغ إن الطبيعة خلقت نفسها[3]، وهذا قولٌ ليس عن نتيجةٍ مختبرية علمية ولكنه

---

(1) روسو، **دين االفطرة**، سبق ذكره، ص 47.

(2) Antony Flew, *There Is A God*, Harper One, 2007, p. 96.

للكتاب ترجمة عربية: **هناك إله**، ترجمة جنات جمال، دار رواسخ، الكويت، 2021.

(3) John Lennox, *Can Science Explain Everything?*, Zacharias Institute, Oxford Centre, 2019, p. 31.

استنتاجٌ غير مسندٍ بأي أساس علمي ولا منطقي، ومن هنا يقع التناقض بما أنه ينسب حدثاً عظيماً يحتاج فعله إلى ذكاء ووعي وتدبير لقوةٍ لا تملك أياً من هذه الصفات. وفي الوقت ذاته ينكر نسبة حدث الخلق لقوةٍ عاقلةٍ ذكيةٍ مدبرة وواعية. وهنا سنقف على السؤال مستعيدين روسو مع فارق أكثر من قرنين بينه وبين دعوى هوكينغ، حيث تنقلب المعادلة لصالح المنطق الذي وظّفه روسو وتجاهله هوكينغ.

وحين يدخل أنتوني فلو بهذه الأسئلة فهو يتمثل سؤال (ماذا لو كنتُ مخطئاً؟)، ليسائل نفسه ويسائل منهجيته في التفكير، وهو الملحد الشرس الذي كان في صدارة المشهد الإلحادي لعقود. وكونه يسأل نفسه فهذا يعود لنظامه التفكيري الناقد، مما جعله يكتشف حال المرآة المعتمة وحاجتنا كبشر ومفكرين لأن نحتال على العتمة احتيالاً منهجياً عبر اعتماد الدليل (أتبع الدليل حيث يقودني) حسب مقولة أنتوني فلو التي ألزم نفسه بها وجعلها مدخلاً منطقياً يحتكم إليه في نظامه الفكري والنقدي، وهي مقولة مركزية فاصلة تكشف الشجاعة والأمانة العلمية، ومنها يحسم المنطلق بأنه منطلق فلسفي وأن سؤال خلق الكون ليس سؤالاً علمياً (فزيائياً أو بيولوجياً) وهذا هو سبب العتمة لدى الملحدين الجدد خاصةً حيث أصرّ هوكينغ على الاحتكام للفيزياء حصراً وأصرّ غيره على تحكيم نظرية التطور الداروينية. مع أن داروين نفسه لم يلغ عامل الذكاء والعقل الجبار أي لم يلغ فكرة الخالق، وكذلك

فرانسيس كولينز لم يجعل علمه يعميه عن سؤال الخالق، وهما معاً يحولان السؤال إلى سؤال فلسفي يحتاج إلى البرهنة والدليل والاستقراء ويسمح لتوسيع النظرة باعتماد ذكاء قوانين الطبيعة التي تؤكد أنها صادرة عن تخطيط ووعي سابق لوجودها وهذا ما جعل فلو يرسم لنفسه منهجيةً تعتمد أصولاً بحثية كالتالي:

1- أتبع الدليل حيث يقودني، (وهذه مقولة لسقراط حسب رواية أفلاطون).

2- هل يعرف الكون أننا قادمون؟

3- هل لكائنٍ حي أن يكون عديم الغاية؟

ولا بد أن نستحضر أن الذي يطرح هذه الأسئلة هو ملحدٌ شرس اشتهر بإلحاده وكتب كتباً ودخل في مناظرات وقدّم ندوات ومحاضرات في كل أرجاء العالم منافحاً ومعززاً نظريات الإلحاد، وهو هنا يضع مشروع حياته تحت مجهر التساؤل ويدخل في حوارٍ مع نفسه وعقله أي أنه يتمثل سؤال (ماذا لو كنت مخطئاً؟) بصيغةٍ عملية يتحدى فيها نفسه على نقيض صنيع دانيال دينيت. وابتداءً ننطلق من سؤال (هل يعرف الكون أننا قادمون؟) وهو سؤال يرتبط بقوانين الطبيعة، وهل هي ذكيةٌ ومن أين جاءت وكيف انتظمت وتعرفت على نفسها وعلى نظامها وتعرف بعضها على بعض، وكيف توافقت على وظائفها وأحكمت نظامها الوظيفي المتناغم بعضه مع بعض في

ترتيب وتراتب محكم، فهل (القوانين هذه سابقةٌ على الطبيعة أم متولدةٌ عنها)، وهذه جملةٌ فاصلةٌ طرحها آنتوني فلو وفعلت فعلها عنده، على نقيض مصير سؤال دينيت الذي تحول من سؤال ملتهب إلى سؤال بارد. ذاك لأن نار المعرفة ظلت متقدةً عند فلو واتخذ منطلقات ثلاثة هي، اتباع الدليل وتقبّل النقد المخالف، وهل الطريق إليها يعبر من خلال العلم أم من الفلسفة. وهذا يحتم تفضيل طريق الفلسفة الذي يقوم على البرهنة العقلية رغم ما في الفلسفة من عجز هو من خاصية العقل أو لنقل ميزته كما في قول الغزالي، ويحسم فلو خياراته بأن الفلسفة وليس العلم هي التي تفتح طريق التبصر في مسألة خلق الكون فجعل الدليل يقوده، والدليل ينبع من السؤال ومن طلب التحقق، ومن ثم هو فعلٌ فلسفي فسؤال نيوتن عن سقوط التفاحة هو تبصرٌ عقلي فلسفي بينما وصوله إلى قانون الجاذبية هو جوابٌ علمي. وبين العلم والفلسفة فارقٌ جوهري حدده راسل حيث العلم أجوبة تطبيقية عملية وكل منشط معرفي ينتهي بأجوبةٍ محققةٍ سيستقل عن الفلسفة ويوصف بأنه علمٌ مثل علم النفس وعلم الفلك والطب والفيزياء التي كانت من حقول الفلسفة ولكن وصولها إلى الأجوبة العملية جعلها علوماً. وتظل الفلسفة في جوهرها وحقيقتها منشطاً في التساؤلات. وفيما يخص فلو فقد وصل إلى مبلغ الحيرة الفكرية حول فكرة وجود خالق للكون وهو الملحد المنافح عن فكرة الإلحاد بنفي وجود الخالق، وكان ينشط بحثياً ونقاشياً في توفير الأدلة التي

تعين على النفي ولكنه ظل يسائل نفسه ليس عن نظريته الإلحادية وإنما عن أدلّته التي كان يتسلح بها، ومن هنا تحركت بصيرته الناقدة وشرع باعتماد قاعدته البحثية الجذرية وهي نجاعة الدليل، وأدرك أن العلم عاجزٌ عن نفي أو إثبات وجود الخالق. ورأى أن العلم يعمل في التفاصيل بينما الفلسفة تعمل في الكليات، والعلم والفلسفة معاً يعتمدان السؤال ويبدآن من الأسئلة حول أي معرفةٍ ثابتة ومسلَّم بها وعبر هذا المنفذ يصبح الكشف علمياً أو منطقياً هو الذي يفتح ما انغلق من أبواب، ولكن الفارق بينهما هو الجزئي والكلي، بينما سؤال خلق الكون هو سؤال في الكلي ممّا يعني أنه سؤالٌ فلسفي، ويحيل فلو إلى ما وصفه بإله أرسطو وينقل عن كوناي صفات الخالق التي حددها أرسطو بالتالي: (الثابت الذي لا يتغير وغير المتجسد، والقادر المتوحد وعلمه مطلق، لا تبصره العيون وهو مطلق الكمال والخيرية، وهو الوجود الضروري لكل وجود آخر) (ص 92).

وهذا تعريف فتح باب الأسئلة عند فلو، وفي المقابل فإن كبار الملاحدة العصريين تهرّبوا عن الكلي وسنعرض لذلك في ثنايا هذا الفصل.

هل يعرف الكون أننا قادمون؟

إن قلنا إن الكون لا يعرف أن البشر قادمون فسيظل السؤال كيف جاء الكون ولماذا جاء، وإن قلنا نعم يعرف فهذا

يعني أن الكون عاقلٌ ومدبرٌ وخارق الذكاء وأنه قوةٌ جبارةٌ أكبر وأخطر مما نظن، وهنا سنرى أننا نصف الخالق ولكن بتغيير اسمه من الإله إلى الكون، وفي هذا إثبات للخالق بالضرورة حسب وصف أرسطو له، ولهذا نرى كباراً مثل راسل يتجنبون هذا السؤال ويكتفي راسل هنا بأن يقول (لا أعرف). أما فلو فيعالج السؤال بطرح سؤال ملازم له وهو: هل للكون وظيفةٌ. . .؟ وهو سؤال يقتبسه فلو من كنواي عما إذا بإمكاننا تصور الوظائف الغائية للكائنات الحية والذكية دون أن يكون وراءها تفكيرٌ ذكي ومنظم، وهنا سيتكشف جواب التساؤل عما إذا كان الكون يعرف أو لا يعرف أن البشر قادمون، إذ من شرط هذه المعرفة أن تجعله يصنع ظروفاً تمكن البشر من الحياة على هذه الأرض، كما يعرف مدير الفندق أن الضيوف سيأتون فيحضّر لهم الغرفة المجهزة بكل ما يحتاجون للبقاء في الفندق، وهذه غاياتٌ مقررةٌ قبل تجهيز الغرفة بالضرورة، ومن هنا ففكرة وجود قوة عاقلة وذكية هي التي صممت النظام هي فكرةٌ منطقية وفلسفية لا بد من حضورها في التفكر حول الخلق، ومن ثم لا يمكن القول بأن الحياة العاقلة قد تولدت من مادة غير عاقلة[1]، وهذا هو المعنى الذي يلتقطه فلو من كاميرون بأن معنى وجود الحياة في أي كائن يقتضي أن يكون غائياً وذا وظيفةٍ وأهدافٍ جوهرية، وهنا تأتي قوانين الطبيعة

---

(1) Antony Flew, *There Is A God*, Op. Cit., pp. 123-124.

التي تثبت أنها صممت بإحكام ودقة لجعل الكون يظهر بظروف تسهل سبل الحياة فيه وتيسر استمراره حياً وغائياً (ص 114). ويطرح فلو سؤالاً يراه واجبَ الطرح وهو: كيف صُممت الطبيعة على هذا الشكل بما فيه من انتظامٍ ودقةٍ في حسابات هذا الانتظام مع شموليته وتناسقه فيما بين مجمل مكوناته وهو الانتظام الذي قال عنه آينشتاين إنه (التسبيب المتحقق) وهذا كما يقول فلو هو السؤال الذي شغل العلماء منذ نيوتن إلى آينشتاين وهايزنبيرغ وكلهم أجاب عليه بأنه (عقل الإله - ص 96).

هنا يحسم آنتوني فلو موقفه في أن القضيةَ قضيةٌ فلسفيةٌ وليست قضيةً علميةً من حيث إن العلم له حد لا يستطيع تجاوزه دون مساعدة الفلسفة (ص 138). ويواصل فلو عرضه لهذه القضية فيؤكد أن بحوثاً لا حصر لها قد أُجريت عن نشأة الكون بواسطة علماء، لكن قليلاً منهم اهتمّ بالفلسفة أو ما وراء اكتشافاتهم. كما أن الفلاسفة لم يعملوا ما يكفي لسؤال نشأة الكون ونشأة الحياة وتركوا ذلك للعلم باستثناء القليل منهم ممّن طرح نظريات حول هذه المسألة الشائكة، ولذا علينا الاعتراف بأننا نقف أمام مرآة معتمة إذ لا نعلم كيف نشأت الحياة ولا متى ولا نعرف الظروف التي تولدت فيها الحياة (ص 129)، وهنا يجزم فلو بأن الفاعل العاقل هو من أنشأ الحقيقة المادية وهو عقل مدبر من حيث إنه صنع دوراً مادياً قابلاً لإنشاء الحياة ومنه انبثقت عقول مفكرة ومنتجة

(ص 130). والمرآة المعتمة إذاً هي التي دفعت آنتوني فلو لإعادة التفكير في السؤال الأهم وهو سؤال نشأة الكون، واستعان به لكشف عتمة الأشياء فتحرك لإشعال شمعةٍ تعين على تكسير غياهب الظلمة.

ضيافة فلو

رغم أن فلو حسم سؤال الخلق بأنه سؤالٌ فلسفي وليس سؤالاً علمياً، لكنه استضاف علماء وصلوا إلى نتائجَ تشير إلى تفاعلهم مع السؤال الفلسفي وذلك في الغالب ناتجٌ عن إدراكهم عجز العقل العلمي، الذي وصفه آينشتاين بأنه صغير وقاصر كما سنشير لاحقاً، ولعل إدراكهم لخاصية العجز هي التي ساعدتهم على تلمّس أجوبةٍ لأسئلتهم العريضة التي لا يكفي علمهم للإجابة عليها.

ومع أن فلو لم يكن بحاجة إلى استضافة هؤلاء من حيث إن منهجيته كانت كافيةً للوصول إلى مبتغاه دونهم، لكنه أرادها نوعاً من المثاقفة المفيدة في الأقل لتوضيح تاريخهم ولحسم سوء الفهم الذي حدث في حقهم مثل تلبيس دوكينز على آينشتاين.

آينشتاين الملحد أم آينشتاين المؤمن

يصف دوكينز آينشتاين بالملحد ولكن آينشتاين نفسه يقول إنه مؤمنٌ باللّه. ومع هذه المفارقة يستضيف آنتوني فلو آينشتاين

لكي يخلصه من التزييف الذي مارسه دوكينز في تقديم آينشتاين بوصفه ملحداً (ص 99).

وبما أن آينشتاين مهمٌّ فقد عمد فلو لكشف ابتسار دوكينز لآينشتاين وتصويره بصورة الملحد بينما آينشتاين يعزز مقولة أن عقول البشر الصغيرة تعجز عن الوصول للّه، ولم يقف موقف من لا يعرف بل أكد عظمة خالق هذا الكون بكل انتظامه وقوانينه ودقتها وتناسقها بعضها مع بعض، وعبّر عن تطلعه للتعرف على هذا السر حيث قال: (أريد أن أعرف كيف خلق الإله هذا الكون، فقط أريد أن أعرف أفكار الخالق، وما عدا ذلك تفاصيل) (ص 98). وإن شاع عن آينشتاين قوله إنه يؤمن بإله سبينوزا وتولّى دوكينز تحويل هذه المقولة ليزعم بها أن آينشتاين ملحدٌ، لكن الذي يثبت عن آينشتاين هو أنه لا يعرف سبينوزا معرفةً كافيةً لجعله مرجعاً له وقد ذكر ذلك آينشتاين صراحةً كما ينقل فلو لدرجة أنه ظل يرفض الكتابة عن سبينوزا وقال: (لست مؤهلاً لأن أكتب عنه كتابةً أكاديمية). ولم يجتهد فلو في تتبع هذه المسألة إلا ليحرر سيرة آينشتاين من التزوير، وهذا سبب استضافته له وكأنه يعيد كتابة سيرة ذلك العبقري المخلص لشرط العلمية. وأشار إلى التزوير الذي حدث في الخلط بين آينشتاين وسبينوزا والزعم بأثره على تفكيره، وقد جهر آينشتاين بأنه لا يقول بوحدة الوجود وليس من أتباع سبينوزا في هذا المسألة وقالها بصريح العبارة إنه ليس ملحداً. ومع ذلك ظل دوكينز يزعم أن آينشتاين ملحدٌ في

تجاهل سافر لقول آينشتاين[1]، ووردت عنده صفات لا تختلف عن صفات أرسطو من مثل (العقل الأسمى، والروح الفائقة اللامحدودة)، ومن ثم فإن من يعرف الطبيعة يعرف اللّه. كما قال آينشتاين أيضاً إن ما أعرفه من المنطق أن المصادفة العمياء يستحيل أن تصنع كوناً بهذا الانتظام الجبار والذكي والمتقن في كل حركاته وسكناته، وبعض ذلك هم البشر سكان هذا الكون وما لديهم من ذكاء وعقل مدبر وواعٍ مع قدرات لرؤية المستقبل كما ينظرون لما مضى. وهذا ما يجعله يبحث عن سبب أولي يملك عقلاً ذكياً (وهنا يمكن وصفي بالمؤمن باللّه)، حسب كلمة آينشتاين.

ولننظر بسبل توظيف فلو لهذه الضيافة عبر السؤال الموجه لهايزنبيرغ: هل تؤمن بإله شخصي؟ (ص 103)، وكان السؤال مفاجئاً له فعمد لتعديل صيغة السؤال عما إذا بإمكانه هو أو غيره (الوصول إلى النظام المركزي للأشياء والأحداث تلك التي وجدها فوق الشك وحينها سأقول جوابي على هذا السؤال: نعم)، وهذا يساعد على حل ما وصفه شرودينجر بأن الطبيعة صامتةٌ صمتاً مروعاً، والصورة العلمية للعالم قاصرةٌ جداً مع أن العلوم الطبيعية تزعم أنها أحياناً قادرةٌ على الإجابة على كل الاستفسارات لكن أجوبتها تبدو سخيفةً جداً حسب كلمات شرودينجر، والذي يتوافق مع قول بلانك، وثلاثتهم

(1) لتتبّع هذا العرض عن آينشتاين، انظر فلو، ص 99.

بلانك وشرودينجر وهايزنبيرغ يمثلون الريادة في نظرية الكوانتوم، ومثلهم كان بول ديراك الذي شارك في تطوير نظرية الكوانتوم، وكلهم وصلوا إلى حقيقة عجز العلم الطبيعي عن كسر صمت الطبيعة وعجز علومها عن كشف سر الوجود. غير تلك التخمينات التي لا تصل حد الكشف أو الإجابة عن سر الذكاء الخارق من وراء قوانين الطبيعة[1].

وركز فلو على بول ديفيز الذي وصفه بأنه أهم شارحي النظريات العلمية، وهو ينطلق من القطع أن لا أحد ينكر حقيقة قوانين الطبيعة حتى الملحد يجزم بذلك، ولكن قد يهمل الملحدون سؤال: من أين أتت قوانين الفيزياء التي تنتظم الطبيعة؟ وفي الوقت ذاته من المحال القول إن هذه القوانين من إنتاج البشر وليست مدمجةً في الطبيعة (ص 107)، على أن دور العلماء ينحصر في اكتشاف تلك القوانين وليس اختراعها. وقوانين الطبيعة تحمل شفراتها الخاصة التي يلزم العلماء فكها ومن ثم تفسيرها وكشف الرسالة (ونستذكر هنا كولينز وشفرات الجينوم البشري بوصف ذلك لغة الإله، وإذا فهمنا الرسالة عرفنا المرسل، وسنقف على هذا في المبحث التالي عن كولينز).

وتساؤل ديفيز يأتي عبر ثلاثة أسئلة هي:

- من أين جاءت القوانين؟

---

(1) للتفصيل عنهم جميعهم، انظر فلو، ص 103-104.

- ولماذا هي بالذات وليس غيرها؟

- وكيف استطاعت تلك القوانين إنتاج حياةٍ واعيةٍ وذكية من غازات ليس لها سمات فارقة...؟!

ويؤكد أن العلم يوضح منطقية قوانين الطبيعة أي انتظام عملها بتسلسل يفضي بعضه لبعض، ولكن الملحدين ينكرون منطقية القوانين ويرون أن الكون عبثيٌّ حسب وصف ديفيز لهم، ويجد صعوبةً في فهمه لدعاواهم من حيث هو عالم يرى أن هناك أساساً عقلانياً مترسخاً، به تنتظم قوانين الطبيعة (ص 133).

ثم استحضر قول أرسطو الذي ساعد في كشف سمات العقل الذي يجب أن تسند له صفة الخالق، وهو القول الذي ذكرناه في مبحث المرآة المعتمة، وهي صفات ساعدت العلماء الذين تحدثوا عن عقل الإله منذ نيوتن إلى آينشتاين وهابزنبيرغ وكلهم أجاب بأن (عقل الإله) هو الذي وراء هذا التصميم للكون (ص 96)، ممّا يعني عندهم أن قوانين الطبيعة هي آفكارٌ تنتمي لتدبير العقل الإلهي، وأشار هنا إلى ستيفن هوكينغ الذي تساءل عن سبب تجشم الكون لمشقة الوجود بكل تعقيداته الخارقة، وإن رغبنا بإجابة لهذا السؤال فإنه سيكون بوجود إله خالق حسب تعبير هوكينغ. ومن هذا العرض نتفهم هدف فلو لهذه الاستضافة لهؤلاء العلماء.

هل لك إله؟

سؤال طرحته سيدةٌ مسنّة كانت تتعالج في مستشفى في نيويورك في أمريكا، وقد وجّهته لطبيب متدرب هو فرانسيس كولينز الذي كبر وأصبح يقود فريقاً بحثياً ليرسم خريطة الجينوم البشري، الذي تم الإعلان عنه عام 1999 بخطاب رئاسي من الرئيس بيل كلينتون رئيس الولايات المتحدة حينها، وفيه قال كلينتون: (إننا اليوم نتعرف على اللغة التي توضح كيف خلق اللّه الحياة... نكتشف هذا الأمر المهيب أكثر وأكثر، الأمر المعقد والجميل... نكتشف معجزة الخالق في هذا الحدث القدسي للهبة الربانية[1]). وهذه خلاصة لا تكشف فرانسيس كولينز العالم البيولوجي، وإنما تكشف الفيلسوف الذي في داخله، وقد ذكر كولينز أنه هو مَن كتب هذه الجملة وضمنها خطاب الرئيس رغم إدراكه أن الدولة علمانيةٌ، والبحث نفسه علمي خالص وليس من المفترض تحميله أي معانٍ دينية، ولكن كولينز قد بلغت فيه قناعة التحول مبلغاً دفعه لفعل أمرٍ غير متوقع في لحظة حاسمة للعلم وللدولة ممثلةً برئيسها. وهذه حالةٌ عرفانية لم يبلغها كولينز إلا بعد رحلة طويلة ابتدأت بالإلحاد الذي ورثه عن والديه أولاً وتواصل مع جيله ومدارسه وتعليمه في مراحله كلها، فهو ينتمي أصلاً لثقافة الإلحاد ولم

(1) Francis Collins, *The Language of God. A Scientist Presents Evidence for Belief*, Pocket Books, London, 2006, p. 2.

يكن الإيمان موضع سؤال عنده ولا عند وسطه المعاشي والعلمي، ومرّ بفترة من عدم الاكتراث يغلب عليه فيها مفهوم اللاأدري (Agnostic)، ثم أصبح يميل للقطع بالإلحاد مع ترقيه في المعرفة والعلم في العلوم الطبيعية وإيمانه بالعلم الطبيعي وأنه يفسر سر الكون، ولكن وفي مطلع العشرينيات من عمره بدأ يشعر بالملل من تخصصه العلمي الجاف، ولجأ لضم تخصص الرياضيات بما أنها تحرك فيه حاسة الفهم والتحدي مع الفرضيات، ثم تحركت نفسه نحو تخصص الطب وتمكن من الحصول على قبول لدراسة الطب، وتمكن من قتل حالة الملل بجمعه بين الرياضيات التي يحبها والطب الذي سيمنحه معنى إنسانياً في خدمة البشر المحتاجين إلى خدمته. وحين وصلت دراسته إلى مرحلة التدريب ومباشرة المرضى دخل إلى المستشفى مزوداً بأخلاقيات المهنة وأولها أن يحترم خصوصيات المرضى ولا يقحم نفسه بعلاقاتٍ تؤثر على مهنيته، وكان متأكداً تمام التأكد أنه لن يفرط بمهنيته، ولكن أموراً أخذت تحدث أمامه حين لاحظ مرضاه وعلاقتهم مع الإيمان، وكلما تعزز إيمان أحدهم ظهرت عليه علامات الرضا وتحمل مأساته الصحية وظل يعبّر عن محبة للّه تتعمق مع تعمق الآلام، وتعجب من هذه العلاقة الغريبة بين الإيمان والرضا ومن ثم السعادة وقت الشقاء، وهنا تحرك عقله لطرح الأسئلة، وجاءه أول سؤال فلسفي ممّا لم يخطر بباله من قبل: إن كان الإيمان يمنح سنداً معنوياً يقوي معنويات المريض في أحلك

لحظات حياته فهذا يعني أن الإيمان قوةٌ جبارةٌ لها تأثيرٌ قوي يتغلب على حال الوهن والانكسار البشري، وإلا فما معنى ألا ينتكس إيمان المرضى مع انتكاس حالتهم الصحية فيصابوا بخيبة الظن بإيمانٍ لم يسعفهم وقت الحاجة. . .؟![1]

هذا سؤال تحدى عقل كولينز وفتح له ما كان قاله الغزالي من قبل: ميزة العقل في قدرته على كشف عجزه[2]. وزادت حيرته وعجزه حين تواجه مع سيدة مريضة تسأله من باب الفضول وهي طريحة السرير: هل لديك رب تعبده. . .؟؟، ولم يجد لديه جواباً فهو حينها بلا رب، ولم يسبق أن سأل نفسه عن رب يعبده.

وابتدأت لكولينز رحلة تختلف جذرياً عن رحلاته العلمية طلباً للعلم في ردهات الجامعات، وهي رحلة أخذته لطرق أبواب الكنيسة لكنه بعلمه ونظرياته العلمية وعقله العنيد لم يجد لأسئلته فرصاً كافيةً في الكنيسة، ولكن قسيساًفهم متانة عقل كولينز فأهدى له كتاباً للويس[3]، وهو ملحد سابق تحول إلى مؤمن متوسلاً بالفلسفة وركز على نظرية الأخلاق (Moral Law) وأخذ كولينز يتعمق في نظريات الأخلاق وفلسفاتها منطلقاً من كتاب لويس، ولكن ظل عقله منشغلاً

---

(1) Francis Collins, *The Language of God*, Op. Cit., pp. 19-20.

(2) عن الغزالي وتعريفه للعقل، انظر **العقل المؤمن / العقل الملحد**، ص 149.

(3) C. S. Lewis, *Mere Christianity*, HarperCollins, London, 1952.

بالعلم ونظرياته وهي نظريات ذات قوةٍ جبارة في تأثيرها على العقل الملحد تبعاً للمعنى العام بأن العلم الطبيعي يغني عن اللّه، وهنا واجه كولينز علمه ونظريات العلم وتتبع النظريات العلمية واحدةً واحدة ليبحث هل يتعارض العلم مع الإيمان وهل نحن بخيار حتمي بين أن نؤمن بالعلم أو نؤمن باللّه، أم يمكننا الجمع بين العلم والإيمان، ووصل في نهاية البحث ليحسم السؤال بأن العلم والإيمان لا يتعارضان. وبما أنه كان رئيس الفريق العلمي الأمريكي الذي عمل لسنوات على كشف الخريطة الجينية البشرية وشارك بالإعلان عنها مع رئيس أمريكا بيل كلينتون في مشهد عالمي من الغرفة البيضاوية في البيت الأبيض وغطت فضائيات العالم الخبر ومعه خبرٌ مصاحب يمثله وجه فرانسيس كولينز لحظة نطق كلينتون بجملة تفيد عن معجزة الخالق، مع أن اللحظة لحظة انتصار كبرى للعلم البشري والبيولوجي بأعلى صيغها، ومن لحظتها تأكد لكولينز أن الخارطة الجينية والـ DNA هي اللغة التي يخاطبنا بها اللّه، وأن من فهم الرسالة فسيعرف المرسل.

وعزز نظريته بفرضية فلسفية تحسم عنده سؤال الخالق عبر خلاصات بحثية، وانطلاقاً لهذه الخلاصات يطرح التصور التالي:

إن كان اللّه موجوداً فلا بد أنه متعالٍ وما فوق الطبيعي.

وإن كان ما فوق الطبيعي فلن يكون خاضعاً لقوانين الطبيعة.

وإن كان غير مقيد بقوانين الطبيعة فهو لن يكون مقيداً بقوانين الزمن.

وإن كان غير مقيد بقوانين الزمن فهو في الماضي، وفي الحاضر، وفي المستقبل، بما أن هذه الأزمنة تخصنا ولا تلزمه، وهو كلها وأكثرُ منها. وهذا معنى كونه متعالياً وما فوق الطبيعي.

ومن ثم فإن اللّه كما يستخلص كولينز:

سيكون سابقاً على الانفجار الكبير، وسيبقى بعد فناء الكون، إن وصل الكون إلى نقطة نهاية من نوع ما.

وستكون لديه خاصيةُ المعرفة عن حال الكون قبل نشوء الكون.

وسيعرف حال الأكوان كلها قريبها وبعيدها، وسيعرف أيضاً شروط فرص الحياة في كل واحد منها.

وسيكون لديه علمٌ عن فرص التطور لكل المخلوقات، وفرص الانتقاء وقوانين البقاء.

وحتماً سيعلم أفكار مخلوقاته حتى مع وجود حرية الإرادة عند هذه المخلوقات[1].

هذه خلاصة لم يستعن كولينز فيها بالكتب السماوية ولكنه يصل إليها عبر المنطق العلمي، أي اللحظة التي تلتقي فيها الفلسفة مع العلم.

---

(1) Francis Collins, *The Language of God*, Op. Cit., pp. 81-82.

أنسنة الفلسفة

لن نجد مشكلةً في الاتفاق مع فلو فيما يخص سؤال خلق الكون وأنه سؤالٌ فلسفي وليس سؤالاً علمياً، ولكن لا بدّ من التنبه أن الفلسفة أيضاً تتعرض لحالات العجز، وذلك أن الفلسفة منتوجٌ عقلي، والعقلُ نفسه بشريٌّ، وبما أن البشر ليسوا كاملين فإن عقولهم ليست كاملةً كذلك، وعلامةُ ذلك هو اختلاف أنظمة التفكير واختلاف العقلاء فيما يفضلون وكذلك درجات الاختلاف الفلسفي وهي أعلى من كل اختلاف آخر في أي منشط فكري أو نقدي أو حتى طبي ونفساني. واختلاف أهلِ أي اختصاصٍ يبلغ درجات من التطرف في شدّته وفي تنوّعه وفي التحويلات الذاتية كتحول أنتوني فلو من قناعات إلحادية إلى تحولٍ إيماني، وهو نفس الشخص ونفس العقل غير أنه غيّر منهجيته وألزم نفسه باتباع الدليل حيث يقوده الدليل، وقد صدق في وعده وفي شجاعة تحوله ضد ذاته. فأيهما الأعقل هنا هل فلو الأول أم فلو الثاني، ولا شك أن الأنجح في الحالين هو الدليل الذي هو برهانٌ للذات المفكرة وبرهانٌ للنظرية ولوضوح النظرية حسب شفرة أوكام (بأن الأبسط هو الأصوب) والتي يتفق فيها فلو ودينيت معاً كما عرضنا أعلاه، مع إيمان الأول وإلحاد الثاني. والحكم هنا لنا نحن حين ننظر إلى أدلة هذا أو ذاك، ومع هذا فسنظل مختلفين في اتفاقاتنا مع أحدهما أو اختلافاتنا مع الآخر، وهذا يثبت أن العقل ليس حكماً عدلاً، بل إن انحيازات العقل

أخطر من انحيازات العاطفة، فالعاطفة مكشوفةٌ وصادقةٌ حتماً فيما تكشفه عن الذات بينما العقل يمهر في الاحتيال. وقدرات العقل على صناعة الكذب أعلى وأشدُّ مكراً وتلبيساً متى ما أراد.

وعبر تفعيل قانون الدليل لا بدّ من سؤال الوظيفة وهذا الملمح جوهري لنجعل السؤال يعمل وفق قانونٍ له درجة من الانضباط، وأنتوني فلو تمكن من عبور قلقه المعرفي بسبب إخلاصه لهذين القانونين: قانون الدليل وقانون الوظيفة، حيث كانت وظيفةُ الكون ودقةُ هذه الوظيفة وانضباطها وذكاء تفاعلاتها بين العناصر المكونة لها التي هي قوانينها. وهذه هي مفاتيح البصيرة القادرة على التعامل مع سؤال (ماذا لو كنت مخطئاً؟)، ولهذا فإننا سنرى فلاسفةً كباراً لم يفلح معهم مثل هذا السؤال كما سنعرض في المبحث التالي حول (قتل الفلسفة).

لهذا فإن شرط أنسنة الفلسفة شرطٌ أولي وجوهري، على أن تفعيل الفلسفة لا بدّ فيه من التعامل أولاً مع فكرة (عجز العقل)، فميزة العقل الأولى هي في قدرته على كشف عجزه كما يقول الغزالي[1]، ويتابعه كانط حين أكد أن العقل يستطيع إدراك المفاهيم الثلاثة الكبرى (اللّه، الخلود، الإرادة الحرة)

---

(1) الغزالي، **المنقذ من الظلال**، تحقيق جميل صليبا، وكامل عباد، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص 153.

لكنه يعجز عن البرهنة عليها[1]. وقبل كانط قال روسو إن عقلي يدلّني على فطرتي وفطرتي توصلني للإيمان[2]. ولن نغادر الحقيقة إن افترضنا أن نظرية المعرفة المطلقة لدى هيجل هي جواب على مقولة كانط حول سؤال (اللّه / الخلود / والإرادة الحرة). وهيجل في نظريته يدخل العقل في مفاهيمية عميقة تلامس صميم الإشكال فهو يقدم العقل لا بصفته عقلاً فحسب، بل بصفته روحاً وعقلاً معاً. وإن تبدى ثقافياً أن العقل والروح مختلفان اختلافاً جذرياً ووظيفياً، لكن هيجل يطرح العقل في ثلاثة مفاهيم هي: العقل الذاتي، والعقل الموضوعي، والعقل المطلق. فالعقل الذاتي هو العقل الفردي حيث يدرك ذاتيته وهذا هو المستوى البدائي للإدراك الذاتي مع الوعي بالذات المفردة ومقامها في الوجود، وإذا أدرك العقل وظيفته الذاتية هذه فسينساق باتجاه العقل الموضوعي حيث سيدرك أن الذات هي جزء من كل وتكون مشروطةً بنظام أخلاقي يضمن معاش الذات مع الذوات الأخرى ويكون الكل تحت تنظيمٍ قانوني تحكمه سياسة عامةٌ تنظم علاقات الجميع مع الجميع والفرد مع الفرد، وهذا هو المستوى الذي يصبح فيه العقل الذاتي خارج ذاتيته ليصبح موضوعاً مشتركاً في نظام

---

(1) Russell, *History of Western Philosophy*, Unwin University Books, 1967, p. 682.

(2) روسو، **دين الفطرة**، سبق ذكره، ص 16.

جمعي وليس فردياً[1].

والعقل في هذين المفهومين سيكون واقعياً حسب شروط الواقع وظروف التشارك في المعاش في السلم والحرب معاً، حيث تنتظم الحياةُ الكلَّ بخيرها وبضغوطها، ولكن العقل سيرتفع لما هو أكبر وأعمق وهي حالة (العقل المطلق)، وهذا مستوى عالٍ يتحرر فيه العقل من عقليته الذاتية والموضوعية معاً ولن تقيده شروط الواقع التي تتحكم بالعقل في مرحلتيه الذاتي الفردي والموضوعي القانوني والأخلاقي، لأن العقل المطلق هنا سيكون هو الروح (Reason is spirit)[2]، وفي هذا المستوى سيصل العقل إلى الإيمان وإلى مستوى التفكير الحر لأنه في حالة المطلق وفي حالة الروح المتخلصة من شروط العقل الذاتي والعقل الموضوعي، وهذه الحالة ليست إلا حالة الاندماج مع قدرات العقل الحقيقية وقوته القصوى، وهنا يتساوى العقل مع الروح ويكتسب خصائص الروح بعد تحرره من قيوده فيسد العقلُ عجزه بعد بلوغه لدرجة العقل المطلق الذي سيكون هنا هو الروح، ولهذا اختار هيجل لكتابه مفردة تعني العقل والروح معاً، والكلمة الألمانية geist تعني الروح وتعني العقل، وهذا ما أربك الترجمات بين فينومينولوجيا الروح أو فينومينولوجيا العقل، وحدث هذا في الإنجليزية

(1) Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, tr. J. B. Baillie, Pantianos Classic, 1910.

(2) Ibid, pp. 114-205.

لدرجة أن النسخة الإنجليزية وضعت عنوانين على الغلاف الخارجي أحدهما بعنوان فينومينولوجيا الروح وتحته فينومينولوجيا العقل[1]. على أن أطروحة الكتاب تقوم على بناء علاقةٍ توافقية تامة بين العقل والروح، وهذا يحسم الجدل المعجمي حول معنى كلمة geist وعن اضطراب ترجماتها بما أن مادة الكتاب تحسم المفهوم لمصلحة المعنى الروحي الذي سيؤهل العقل ليصل للحقائق الكبرى. كما أن جملة (العقل هو الروح) جاءت نصاً وبهذه الصيغة (Reason is spirit).

أما نظرية هيجل عن (الحقيقة المطلقة) فهي تبدو معقدةً كما يقول برتراند راسل الذي حاول أن يشرحها مع تأكيده أن نظريات هيجل عموماً صعبةٌ وأن هيجل هو أشد الفلاسفة الكبار صعوبةً[2]، واستعان راسل بغيره من شراح هيجل ليستخلص نظريته ويلين صعوبتها ويشرحها كالتالي: إن كل ما هو دون الكلي فهو قاصر وجزئي، ومن ثم فهو غير قادر على البقاء إلا بسند من عناصرَ أخرى في الكون هي جرئيةٌ وقاصرة مثله، كمثل حال عظم مفرد بين يدي عالم التشريح الذي سيشرع في تصور علاقة ترابط تجمعه مع عظام أخرَ تشكل معه الجسد الكامل، بمعنى أن عالم التشريح سيستخدم المقارنة والقياس ليصل لبناء تصوره عن الجسد الكامل، وكذلك يفعل

(1) وظل برتراند راسل يحيل إلى كتاب هيجل تحت عنوان العقل بينما موسوعة ستانفور للفلسفة تحيل إلى الكتاب بعنوان الروح.

(2) Russell, *History of Western Philosophy*, Op. Cit., p. 701.

الميافيزيقي إذ ينظر في أي حقيقة جزئية ليتصور ما يمكن أن تكون عليه الحقيقة الكلية، ولو في الأقل على صورتها العامة. على أن كل ما يتبدى لنا من حقائقَ متفرقةٍ لا بدّ أن كل واحدةٍ منها تحتوي على رابط يشبكها مع حقيقة جزئية أخرى، وتبدأ من هذا سلسلة من الروابط لتشتبك الجزئيات مع جزئيات أخر إلى أن تصل إلى حدود تشكيل البنية الكلية للكون.

ومن هذا العرض نصل إلى حتمية تصور إنسانوية العقل بعيداً عن غرور الفلاسفة، حسب وصف روسو لهم، وبعيداً عن مركزية العلم الطبيعي بما أنه لا يبحث في المطلق، والبحث في المطلق يعني أن الإنسان نفسه جزءٌ وعقله جزءٌ تبعاً لذلك وليس للجزئي أن يتعالى على الكلي، وكل جزئي هو نسبي بالضرورة، وكلما تفهّمنا هذا سهل علينا تقبّل سؤال (ماذا لو كنت مخطئاً؟)، وتقبّلُنا لهذا السؤال هو تأكيدٌ لإنسانيتنا، أو سنقع في التعصب الفلسفي الذي يؤدي لغرور عقلاني وضرره أكبر من نفعه أو التشدد الديني الذي هو أخطر من الإلحاد كما هي مقولة روسو.

قتلُ السؤال (قتل الفلسفة)

هل العلة في الفلسفة أم في الفلاسفة. . . !!

بما أننا في بحث مخصص للأسئلة الشاقة فإن الفلسفة ستكون نفسها محل سؤالٍ لأنها علمٌ في الأسئلة، وأي تفريط في الأسئلة هو قتلٌ للفلسفة، حتى وإن كان قتلاً ناعماً،

ومقابل القتل الناعم هناك قتل خشن اقترفه ستيفن هوكينغ بإعلانه موت الفلسفة[1]، ولكن أنتوني فلو خالف هوكينغ وجعل الفلسفة هي المجال البحثي عن الخالق وهذا يفترض افتراضاً جوهرياً وهو أن يتحقق مشروع السؤال عن الخالق وليس تجنبه أو رفضه. والتجنب أو الرفض هو سبب الإلحاد والإلحاد السلبي، أي إلحاد لاأدري (Agnostic) ويجري قتل الفلسفة عبر خطتين أولهما التخلي عن الأسئلة الكبرى، مثل التخلي عن سؤال نشوء الكون أو تجنب سؤال الإرادة الحرة وهذا ما سماه جون سيرل بالفضيحة الفلسفية وهذا هو القتل الناعم. ومن أبرز ممارسات القتل الناعم ما يتجلى لدى برتراند راسل، ونبدأ من شهادة ابنته كاثرين حيث تقول إن مشكلة أبيها مع الكنيسة وفساد رجال الدين وليست مع الإله، ويبدو من كلامها أن غضبه من فساد الكنيسة أعماه عن البحث عن الإله الذي كانوا يخفونه وراء سلوكهم المشين، وكان لراسل قولٌ صريح عن كون الكنيسة تبشر بالمحبة وتمارس العنف، وتزيد ابنته بأنها تعتقد أنه مصدومٌ من سلوك رجال الدين، وتقول إنها تمنت لو أمكنها إقناعه بالبحث عن الإله بعيداً عن كرهه لرجال الدين وأن هذه مسألةٌ جديةٌ، ولكن جهدها لم يفلح في إقناعه رغم أنه كان منفتحاً لأي نقاش جاد

(1) Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, *The Grand Design: New Answers to The Ultimate Questions of Life*, Bantam Books, London, 2010, p. 13.

عن وجود اللّه، وعلامة ذلك تقبّله للحوار مع كوبليستون. وفي ذلك الحوار أعلن أنه لا ينفي وجود الخالق ولا يثبت، أي أنه (Agnostic) وقد قالها في مطلع المناظرة حين سأله كوبليستون: هل تقول إنك تثبت بالحجج الفلسفية أن ليس للكون خالقٌ، فأجاب بأنه لا ينفي ولا يثبت.

وتتحدث كاثرين عن يقينها بأن حياة والدها كلها كانت بحثاً عن الإله وأنها كانت تتمنى لو تقول له إنها قد وجدت ما كان يبحث عنه لولا حجاب عدائه للمتدينين الفاسدين، ولذا فهي ترى أن في قلب والدها وفي روحه فراغاً لم يكن ليشبعه إلا الدين[1]، ورغم ذلك ظل يبعد عن نفسه السؤال الخطير مع أنه الذي لا يتردد عن تعديل منهجيته، وقد اشتهر عنه أنه ينتج نظاماً فلسفياً كل بضع سنوات، حسب تعبير الفيلسوف تشارلي برود، لكن كل تلك التحولات ظلت تقاوم التحول الأكبر الذي تأبى عليه كما تشير شهادة ابنته.

وقد عرض راسل لنظرية لايبنتز عن فكرة الوجود الضروري التي تقود في النهاية إلى وجود الخالق، ويبدو في عرضه أنه يتقبلها على مستوى التصور الفلسفي ويعلق عليها بقوله: (إن النظرية تجد لها دليلاً واقعياً حين ننظر إلى تصميم الكون ونرى أجزاءً منه توحي أنها لم تقع نتيجة لمصادفة عمياء، بل لا بدّ أنها حدثت عن سبب ينم عن وعي لماذا

---

(1) انظر فلو، ص xxi، مقدمة فارقيس.

تحدث ويكون قد رسم لها هدفاً لم ترسمه لنفسها)[1]. غير أنه يظل يأتي في مواقعَ أخرى ليعارض فكرة البحث عن المطلق[2]. وتواجه مع نظرية هيجل عن المطلق بريبةٍ مع أن نظرية هيجل تتناغم مع سقراط ولايبنتز وروسو، فسقراط واجه سؤال الحقيقة المطلقة أو الحكمة الكاملة حسب مصطلحه فأكد أن الحكمة الكاملة للّه، بينما حكمة البشر قاصرةٌ، وأن كل جمال في الدنيا هو جمال جزئي وينهل من الجمال المطلق، والجمال مرتبطٌ بالخير ومصدرهما الروح، والروح خالدة[3]. وجعل تحرر الروح من الجسد لا يتم إلا لحظة الموت فهو ما يطلق قيود الروح ويمنحها الحرية والخلود وبلوغ الحكمة التامة التي هي للّه وحده والروح تعود لرحاب هذه الحكمة الروحية غير الجسدية عندما تموت وتخرج من قيد الجسد[4]. وهنا ستكون الحكمة مؤجلةً ولن نصل إليها إلا لحظة تحرر الجسد من قيده ولكن سيعيننا على إدراكها أن نعترف بأن حكمتنا قاصرةٌ وأنها جزئية، وهذا ما فعله سقراط حيث فكك معنى الحكمة وكشف أن الحكيم إذا واجهته

---

(1) Russell, *History of Western Philosophy*, Op. Cit., p. 570.

(2) عرضت بتوسع حول هذه المسالة عند راسل في كتابي **العقل المؤمن / العقل الملحد**، الفصل الرابع.

(3) أفلاطون، **آخر أيام سقراط**، ترجمة أحمد الشيباني، دار العلم للطباعة، 1962، ص 210-214.

(4) المصدر نفسه، ص 69، 117، 122، 126، 130، 133، 229.

الأسئلة وتعمقت هذه الأسئلة أمامه كشفت له أنه ليس بحكيم مما يعني أن حكمته جزئيةٌ ولا يكون الجزئي جزئياً إلا بأنْ يكون بعضاً من كل وهذا الكل هو الحكمة الإلهية. وكلام سقراط يشرح لنا نظرية هيجل ويقربها للتصور الميسر الذي طلبه راسل وتشكى من تعقيده. وكذلك فإن روسو سيفيدنا هنا، وهو أكثر تفهماً للنفس البشرية حيث جعل العقل والعاطفة معاً يدخلان في توازن بينهما فتكسر العاطفة غرور العقل ويروض العقل جموح العاطفة ومن ثم يتولى العقل كشف الفطرة، والفطرة حينها ستقودنا للإيمان، وليس قبل ذلك، بل بعد الاقتران الضروري لبلوغ درجة الوعي بالمطلق[1].

وميزة هيجل أنه كشف علة الفلسفة في عجزها أو في قدرتها على تناول موضوع أسئلة المطلق، فالفلسفة التي وقفت على الجزء واكتفت به ستعجز عن طرح تصورات عن المطلق، وهذا واضح جداً وصريح عند راسل فهو في كتابه **مشكلات الفلسفة** تجنب المشكلات العميقة متعمداً (مقدمة الكتاب) وكذلك في نقاشه لنظرية هيجل[2] حيث استبعد البحث في المطلق (الكلي) واتضح موقفه أكثر وأكثر في مناظرته مع كوبليستون عن وجود اللّه حيث صرح أنه لا يرى الحاجة

(1) روسو، **دين الفطرة**، سبق ذكره، ص 29–30.

(2) Russell, *The Problems of Philosophy*, Warbler Classics, New York, 2018, p. 86.

لمناقشة المطلق وعلاقة الأجزاء في الكلي[1]، ولكن كانط وهيجل وقبلهما سقراط وقفوا عند سؤال عجز العقل وبحثوا في أسباب قصور العقل عن البرهنة على الوجود المطلق، ووجدوا طرقاً لكل واحد منهم أخذت من البحث في الجزئي منطلقاً لتصور الكلي.

ومن هذا نصل إلى أن الأسئلة الكبرى لم تجد لها أجوبة في حال اعتماد العقل طريقاً وحيداً لها، إما لتجنب بحثها عند بعض الفلاسفة، أو لاكتشاف عجز العقل عن البرهنة عليها عند بعض آخر وهؤلاء وحدهم من شق طريقاً لنظريات متجاوزة تبتكر تصورات تتحرر من العقل المجرد فتصل إلى الروح أو إلى الفطرة أو إلى القانون الأخلاقي كما عند كانط.

هنا نلحظ أن مشكلة الفلسفة في الفلاسفة وليست فيها، فبينما نرى فلاسفة كباراً يعترفون بعجز العقل وقصوره نجد آخرين مثل راسل يتركون السؤال الكبير فقط لأن عقلهم لم يتصالح معه.

وفي محاضرة راسل الشهيرة والتي أصبحت كتاباً بعنوان **(لماذا لست مسيحياً)** استصعب السؤال عن الخالق، واعترف بهذه الصعوبة إلى الحد الذي أعفى نفسه وأعفى مستمعيه من شرط المضي بالبحث في هذه المسألة لأنه لو شرع فيها

---

(1) B. Russell, *Why I Am Not a Christian*, Routledge, London, 2004, p. 132.

فسيحبسهم معه في القاعة إلى يوم قيام الساعة حسب تعبيره[1]. ثم زاد وقال سأحدثكم عن ذلك حسب الموضة الثقافية التي تعني عنده الاختصار في القول. ثم شرع برد حجج الكنيسة وتجاهل آراء فلسفية لديكارت وسبينوزا وهيوم وروسو وكانط وبيرغسون، وهم كلهم جزءٌ أساسٌ في ثقافة راسل وتخصصه. ودليل تساهل راسل مع الأسئلة الكبرى ما ذكره جون سيرل عن حديث له مع راسل حين كان سيرل طالباً في جامعة أكسفورد وكانت له مع زملاءٍ معه لقاءات شهرية على العشاء في لندن مع راسل، حيث سأله سيرل ماذا ستقول للّه لو تواجهت معه بعد الموت فرد راسل بقوله: سأقول إنك لم تعطني من الأدلة ما يكفي، وهذه حالة ستتكرر عند جون سيرل نفسه إذ يقول:

(إنه لأمرٌ مبهجٌ أن لا يكون الموت فناءً نهائياً، وأن تكون هناك حياةٌ أخرى بعد الموت وأن توجد عدالةٌ تنصف المظلومين في هذه الحياة المشبعة بالظلم، ولكن ومع هذا فلست متأكداً من وجود إله).

أفلا تكون هذه أيضاً فضيحةً فلسفيةً بما أن سيرل نفسه وصف حال الفلاسفة بالوقوع في الفضيحة الفلسفية وذلك حين أصبحوا إما يرددون أقاويل سابقيهم عن فكرة الإرادة الحرة أو يتخلون عن المبحث، ويتركون هذا السؤال الخطير لعلماء

(1) B. Russell, *Why I Am Not a Christian*, Op. Cit., p. 3.

الأعصاب الذي يرون أن الإرادة حتميةٌ بيولوجيةٌ وأننا لسنا أحراراً فيما نظن أننا نختاره، ولكنه فقط برمجةٌ عصبيةٌ ونتيجة لتطور بيولوجي حدث منذ الأزل. وهذا ما دفع جون سيرل ليقول بالفضيحة الفلسفية عن حال الفلاسفة الذين يبررون إلحادهم عبر ترك الأسئلة للعلم وليس للفلسفة. وقد نشرت جريدة **الغارديان** البريطانية إحصائيةً تشير إلى تزايد أعداد الفلاسفة الذي يتركون مبحث الإرادة الحرة لعلماء الأعصاب، أي تركها للمختبر وليس للفلسفة.

وما ميز أنتوني فلو هو تنبهه أن السؤال الكبير عن الخالق ليس للعلم وإنما هو سؤالٌ فلسفي ثم مضى مع السؤال بمنهجية البحث عن الدليل ولم يتوقف دون نقطة الانكشاف كما حدث في توقف برتراند راسل عن متابعة مقتضيات السؤال.

هل فقدت الفلسفة وظيفتها؟

يروي ريتشارد رورتي في مقالٍ كتبه عن أيامه الأخيرة[1] وأثناء مرضه العضال أن ابن عمه وهو قسيسٌ سأله عما إذا كان مرضه قد حفز فيه أي حس ديني يجلب له الطمأنينة فكانت إجابته لا، مما دفع ابنه ليسأل عما إذا كانت الفلسفة تحمل له أي مواساةٍ مع مرضه، فرد بأنه لا يجد فيما كتب من فلسفةٍ ولا فيما قرأ ما يمكن أن يسعفه في تقبّل المرض، ولكنه أشار

---

(1) Richard Rorty, «The Fire of Life», *Poetry Magazine*, November 2007.

إلى الشعر حيث يستحضر في ذهنه نصوصاً تعمر حسه وتخفف من توتره، وهذا يعني أن الشعر هو الذي يحمل المواساة لروحه المكلومة. وقد يكون موقفه من الدين متأصلاً فيه ولم تكن له رهاناتٌ دينية سابقة، ولكنه فيلسوف وكان له باعٌ شامخة في الفلسفة غير أنه وكما في مقاله يشير إلى أن فلسفته ومنجزاته في الكتابة والقراءة الفلسفية لم تسعفه حين انكسرت حاله، والشعر وحده هو المنقذ الروحي حين احتاجت روحه إلى جبر خاطر. وليس هذا القول من رورتي مجرد نهايةٍ مخيبة فهو قول له جذورٌ مبكرة من عمره الفلسفي حيث سبق أن قال: (إني أعتقد أن النقد الأدبي في أمريكا وإنجلترا قد حل محل الفلسفة وأخذ وظيفتها الثقافية كمصدر للشباب في وصف الذات وتمييزها عن الماضي)[1]، ومثله قال جون ليزلي الفيلسوف الكندي إنه يتمنى أن لو كان كاتباً روائياً وليس فيلسوفاً، لأن الرواية في تصوره أقدرُ على كشف حالات النفس البشرية. وهما معاً يشككان في وظيفة الفلسفة.

فهل كان ريتشارد رورتي مجرد يائسٍ قانط من قدرة الفلسفة على مواساة مريضٍ في فراش يأسه ويقينه بالرحيل، أم أن المسألة أبعدُ من ذلك كما تشير كلمة جون ليزلي عن تمنيه لو كان روائياً، وهنا نحن بين الفلسفة من جهة والشعر والرواية

(1) لتفصيل ذلك انظر كتابي: **الخطيئة والتكفير**، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985، ص 59.

من جهة ثانية، وما حال الفلسفة هنا وحال وظيفتها مع فيلسوفين لجآ لغير الفلسفة. . . ؟

قد نجد الجواب على هذا التساؤل عند باشلار حيث يقول: (إن الفيلسوف الذي تطور تفكيره بكامله من خلال الموضوعات الأساسية لفلسفة العلم، والذي تابع الخط الرئيس لعقلانية العلم المعاصر النشطة النامية. . . عليه أن ينسى ما تعلمه ويتخلى عن عاداته في البحث الفلسفي إذا كان يرغب في دراسة المسائل التي يطرحها الخيال الشعري، ففي هذا المجال لا أهمية للماضي الثقافي. والجهد الطويل في تجميع وبناء أفكاره عديم الفائدة هنا. وعليه أن يجيد التلقي - تلقي الصورة بمجرد أن تظهر. . . وإذا كان لا بدّ من وجود فلسفة للشعر فعليها أن تظهر وتعاود الظهور خلال شعرٍ ذي دلالة، عبر التزام كلي بالصورة المنعزلة، وحتى نكون أكثر دقةً فإن ذلك يجب أن يتم في لحظة الانتشاء بطزاجة الصورة)[1].

هنا يتخلى باشلار مؤقتاً عن فلسفة العلوم والإبستيمولوجيا وهو أحد مؤسسيها الكبار لكي يخلص رأسه من كل انحيازاته وانتماءاته المعرفية ويترك روحه، لا عقله، تستقبل الصور الشعرية ويحول استقباله الحر الفطري ليقرأ شاعرية المكان، والمكان عنده هو الرحم التي تحتضنه وتظل تمده بالحاجات

(1) باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، كتاب الأقلام، وزارة الثقافة، بغداد، 1980، ص 18.

الروحانية التي تتطلبها نفسه النافرة من توحش البشرية ضد المكان أي ضد نفسها، بما أن المكان هو حضنها ومعناها الجذري. فالسجل الشعري مماثل للروح ولذا يجب أن يظل منفتحاً لفحوصنا وتقصياتنا الظاهراتية (ص 23)، بما أن الروح تمتلك ضوءاً داخلياً تعرفه البصيرة الداخلية وتعبّر عنه بعالم من الألوان الرائعة في حال الرسم مثلاً، وهو عالم ضوء النهار محرراً عتمة الأشياء.

هذه الاقتباسات من كتاب باشلار (**جماليات المكان**) ومثلها كتابه (**شاعرية أحلام اليقظة**) لا تشرح حال باشلار فحسب بل أيضاً تشرح حال ريتشارد رورتي الذي مر بشعور مماثل لشعور باشلار في الحس بالحاجة للروح، وكلاهما شهد الانكسار الإنساني في عبثية الإنسان بالمكان وفقدانه لهذا الخط الرفيع الواصل بين الروح والمكان الذي تمازجت الروح معه، وحين انتهك الإنسان روح المكان بتلويثه وتدميره بالحروب وانتهك حرمته بأن استعمر الأمكنة وفصلها عن أرواحها إذ جردها من أهلها، وتمخض ذلك عن عنف متوحش يصنع السلاح، لا ليدافع عن نفسه، بل ليتاجر بالسلاح ويجعله دخلاً اقتصادياً يتنافس في صناعته ويزيد من إتقان الصناعة ليجعلها أشد فتكاً وكلما زاد فتك الآلة زادت قيمتها وزادت فرص تسويقها وإرعاب الأرض والبشر وتشريد الأرواح بها.

تلك الخيبة هي التي جعلت باشلار ورورتي معاً يلجآن للشعر ليس لذات الشعر وإنما للبحث عن المكان وإعادة معنى

المكان عبر لغة هي الأقرب للأمكنة ومن ثم اكتشاف الروح الساكنة في المكان. وهنا تأتي فلسفة الشعر لتجعل فلسفة العلوم إنسانيةً وتعيد التوازن بين الروح والعقل، وهذا هو مشروع هيجل أصلاً، وإن أصر باشلار على رفض فكرة الترادف بين الروح والعقل، ولكن إصراره هذا لن يخدم فكرته عن فلسفة الشعر، على أن قراءاته لشاعرية الأشياء تكشف بوضوح أن الوعي والروح معاً هما مقومات المكان في حال تأنسنه وتفاعله مع الروح القارئة والمؤولة للنصوص، وهذا ما تشهد عليه كتاباته.

والجامع هنا بين هيجل وباشلار سيتجلى عبر تمازج الوعي والروح وتداخل المنطق والميتافيزيقا وهي الأشياء التي نقدها برتراند راسل وعابها على هيجل ولكن باشلار يؤسس عبرها نظريته عن فلسفة الشعر في ترافق الوعي والحلم (شاعرية أحلام اليقظة) متكاملاً مع (شاعرية المكان) والجامع هنا هو الروح، روح المكان وروح المعاني حيث تصبح فلسفة الشعر خطاباً إنسانوياً يروض غلواء العقل بينما الوعي يكبح جموح العاطفة، حسب معادلة روسو بين فضاء العقل وفضاء العاطفة.

ومن المهم هنا التمييز بين الشعر والشاعرية، فالشعر بوصفه جنساً أدبياً قد يوقعنا بالشعرنة وهي الجانب النسقي للشعر وقد وقفت على ذلك في كتابي (**النقد الثقافي**)، بينما الشاعرية أعمق وهي التي تتسق مع مفاهيم الوعي المختلف

الذي ستمثله في هذه الحال مقولات باشلار حول شاعرية المكان وشاعرية أحلام اليقظة، وهذا وعي مختلف اختلافاً نوعياً عن التذوق الجمالي للشعر كجنس أدبي، أي أنه وعي يدخلنا للعلاقات الدقيقة بين العقل والروح مع لغة المكان ولغة وعي الإنسان بذاته ومحيطه وسبل تأويل المفاهيم وتلمسها في الظواهر وفي التمثلات العميقة بوصف الإنسان نفسه لغةً، وبوصف اللغة أم العلوم بديلاً عن ماضي الفلسفة حين كانت أم العلوم قبل انشقاق العلوم عنها وتجريدها من معظم أسئلتها، ولكن بقيت العلوم الإنسانية بحاجة إلى اجتراح منهجيات تستجيب للتوق الإنساني للمعرفة، مما يتسق مع فلسفة العلوم وفلسفة المعرفة وفلسفة الشاعرية حسب مصطلح باشلار. والعلوم الإنسانية ظلت محتاجة إلى بلوغ درجة من الدقة كالتي حدثت للعلوم الطبيعية وقد (روضت العلوم الإنسانية نفسها منذ قرون على النظر إلى العلوم الطبيعية على أنها نوع من الفردوس الذي لن يتاح لها دخوله أبداً، ولكن فجأة ظهر منفذٌ صغير انفتح بين هذين الحقلين، والفاتح لهذا المنفذ هو علم اللغة (الألسنية) حسب مقولة ليفي شتراوس)[1].

وليس ببعيد عن هذا موقف دانييل دينيت مع عدد من الفزيائيين الذين أحرجوه بالسؤال عن جدوى الانكباب على

---

(1) Philip Pettit, *The Concept of Stucturalism: A Critical Analysis*, University of California, Berkeley, 1977.

كتب الفلسفة، فلم يجد ما يدافع به إلا أن يقول: إننا نقرأ للكبار لنتعلم من أخطائهم وإذا لم نقرأ للقدماء فسنكرر أخطاءهم، وهنا تتقلص وظيفة الفلسفة لمجرد درس تربوي في تجنب الأخطاء، وهذا قتلٌ للمتن الفلسفي العظيم وتحويله لمجرد عبرة تعليمية، وقد أثبت دينيت أنه لا يتعلم من الأخطاء كما رأينا موقفه في مطلع هذا الفصل مع سؤال (ماذا لو كنت مخطئاً؟) حيث تجاوزه دون أن يجعله سبباً للتبصر، وجعله مجرد درس تعليمي تماماً كما هو رده على الفزيائيين.

هذه مواقف تعني ضرورة أخذ الفلسفة نحو معنى الأنسنة عوضاً عن الصيغة المتعالية التي تطغى على الخطاب العام للفلسفة من الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون والمواطن العالمي عند برتراند راسل، قاصداً به الفيلسوف مشحوناً بقيم مثالية افتراضية لا تختلف عن تفكير أفلاطون إلا بحداثة إحداهما وقدامة الأخرى. وكما أصبحت الفلسفة موضع تساؤل وظيفي، فقد طرح بودريّار سؤلاً عن التكنولوجيا التي سماها بصحراء اللامعنى واصفاً بذلك الثقافة الأمريكية وسيادة التكنولوجيا التي تحوّل الديموقراطية إلى دكتاتورية ونبه لحاجة الإنسانية للعودة للمشاعر والإنسانيات، لتنقذ البشرية من انهيار المعنى والدخول في الفراغ الروحي[1].

(1) تفصيل ذلك في كتابي **النقد الثقافي، التعددية الثقافية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000.

بأي لغةٍ سأموت / بورخيس

وكما رأينا في سؤال المعنى بين باشلار وورورتي سنجد تساؤلاً ذا قيمةٍ وجدانية طرحه بورخيس حيث سأل نفسه وهو في سن السادسة والثمانين: بأي لغةٍ سأموت؟ وكان حينها يجيد بضع لغات، وينقصه فقط تحدث العربية التي ظل يحبها ويتغنى بجماليّاتها وسرديتها التي عرفها عبر الترجمات، ولكن وإن فاته تشربها في عز سنينه فقد اختارها لتصحبه في لحظته الختامية وليعبر بها لضفته الأخرى فشرع في تعلمها، وهو عاشقُ **ألف ليلةٍ وليلة** التي جعلته يتشرب السردية الأنثوية العجائبية بسحرية الحكي ولياليه التي كانت تمدد العمر لتقاوم شهرزاد النهاية ويبعدها السرد ليلةً إثر ليلة، وقد كان الموت على أبواب النص لكن الحكي ظل يراوغ الموت لكي تبقى شهرزاد وتقص الحكاية. تلك السردية التي تقلب معادلات الروح والذوق وتعيد صياغة خياراتها، مما جعل بورخيس عربياً بروحه وذوقه وأحلامه، لكن دون لغة العرب ولغة النص الذي فتنه عبر ترجمات تنقصها روح النص، وهنا تمنى أن يتشرب النص بلغته الأم وليموت معه وليتحول النص معه من نص يمدد الحياة إلى نص يزفه للموت سعيداً ومنتصراً لمتعة النص، ومن ثم يموت مع اللغة التي أحب عبر وساطات لتكون معه في عالمه الآخر.

لقد عاش بورخيس ستاً وثمانين سنةً بروح عربية تبحث لها عن جسد عربي، وهذا الجسد هو اللغة التي ستكمل

تجسده العربي ولكي يكون عربياً كامل الهوية. ألم يرد في الحديث الشريف قول الرسول عليه الصلاة والسلام (ليست العربية من أحدكم بأبٍ ولا أمٍّ، ولكن العربية اللسان؛ فَمَن تكلَّم العربية فهو عربي)، وها هو الحديث يتحقق مع بورخيس ليموت باللغة وفي اللغة ولتكون روحه عربيةً وهي تغادر جسده لأنه يموت مع التي أحب.

وهذا تساؤلٌ من نوع مختلف عن أي تساؤل معرفي أو عملي، إنه تساؤل بلسان الروح ولسان الذوق بالمفهوم الصوفي الذي طرحه الإمام الغزلي فالذوق من وظيفة الروح بما أنه (كشفٌ باطني ويقينٌ عميق يتولد عن الغوص في أعماق النفس وهو قبسٌ من نور اللّه لأن النفس البشرية قبسٌ من نور)[1].

لقد كان خطأ بورخيس أنه غفل عن عشقه الأهم وترك روحه عطشى تهفو للارتواء من ماء ذلك العشق الندي، فهي لغة الروح ولن تجرؤ الروح على مغادرة الجسد ما لم تشعر بطمأنينة تحتضنها فكانت اللغة العربية هي ذلك النور والطريق للأبدية، وهنا يصحح بورخيس خطأه الأكبر فتعلم ما أمكنه من العربية وقد يكفيه هذا القليل لتخفيف مشوار رحلته الأخيرة... فرحل بروح وفيةٍ لحبها العميق.

---

(1) عن ذلك انظر: **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، 1981.

هل كنتُ مخطئاً (النقد الثقافي)

من كل ما مر من مباحث فإن الثقة التي تلابس عقولنا وتلابس أنظمة تفكيرنا ليست ثقةً بمعنى القوة والرسوخ ولكنها خدعةٌ ذهنية وحالةُ إغواء قهري، ولا فكاك منها إلا بمراجعةٍ قوية تعيد ترتيب المعاني في الذهن بين أخطاء صغرى وأخطاء كبرى، حيث يسهل كشف الصغرى في حين تعجز العقول عن كشف الكبرى. وميزة الصغرى أنها نافعةٌ إذ تدربنا مع الزمن على التعلم منها، وضررها قابلٌ للمعالجة السريعة منا أو من غيرنا، بينما الكبرى تستعصي حتى عند غيرنا من المعجبين بنا، وقد لامني عددٌ من طلابي حين تحولت من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي واعتبروني قد تخليت عن كل ما درّسته لهم في قاعات الجامعة، وكأنني قد خنتهم أو خدعتهم حين درّستهم نظريات النقد الأدبي ثم غيّرت رأيي فيها، ولم أكن أملك من جوابٍ عليهم إذ لا بدّ لهم أن يكونوا في حالتي التي كنتها لحظةَ قرار التحول، وهنا أستعيد كلمة فرانسيس كولينز حين أحس بالملل من تخصصه الجاف، فلجأ لعلومٍ أخرى تنقذه من نفسه في الوقت الذي تنقذه من ملله، وهذه حالة تحولٍ نفسي وعقلي معاً تتحرر بها البصيرة من سلطة التخصص وجبروته علينا الذي يفضي إلى انسداد الأفق، ولقد وجدتني في حال انسداد تام وكان ذلك عام 1987، ومرت سنوات كي أصل إلى طرح نظرية النقد الثقافي (تفصيلها في الفصل الأول من كتابي **إشكالات النقد الثقافي**)، مروراً بمشروع (المرأة

واللغة) الذي مارست فيه النقد الثقافي قبل أن أصل إلى النظرية، حيث تعاملت مع ما سميته نماذج الخطاب عن المرأة قبل أن أصل إلى نظرية الأنساق المضمرة، وظللت قلقاً ولكن لم أشعر بالملل الذي كنته مع النقد الأدبي، ولهذا طرحت سؤال وظيفة النقد الثقافي بعد ربع قرن من صدور كتابي عام 2000 إلى كتابة بحثي هذا عام 2025، بعد كتبٍ توالت ومحاضراتٍ وندوات ولقاءات، وخصومات ممن نقدوا تحولي أو نقدوا مشروعي أو الذين أسهموا في تنمية الفكرة عبر المحاورة والمساءلة، فجاء سؤال (ما وظيفة النقد الثقافي؟) وهو سؤال امتحان عن نجاعة هذه المنهجية وعن برهان هذا النقد وحجته المنطقية والوظيفية، فإن شفعت له وظيفيته فهو عملٌ يتجه للمستقبل وينفتح للآتي. وكما فعل أنتوني فلو عبر توظيف الدليل وسؤال الغائيّة فإن سوال وظيفة النقد الثقافي هي برهانه وحجيته، وهذا هو موضوع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

وظيفة النقد الثقافي[1]

هل في الأدب شيء غير الأدبية؟

في عام 1987 باغتني سؤالٌ عن حالي مع تخصصي ومع منشطي المعرفي هو: هل في الأدب شيءٌ غير الأدبية؟، وكانت حالي وقتها في لحظة حيرة سببها إحساسي بتشبع النظرية النقدية بصيغتها الأدبية المفتونة بجماليات النصوص، وكانت مقولة ليفي شتراوس (إن هدف البنيوي هو أن يكتشف لماذا الأعمال الأدبية تأسرنا)[2] وكنت متسقاً مع هذا القول نظرياً وممارسةً لكن شاغبني الشعور بقصور هذه الغاية وصرت أعيد النظر في كلمة شتراوس، ومن ثم انشغل ذهني في التفكر بأمر منهجياتي النقدية، ولازمني التفكير حول كون الأدب نفسه ليس خطاباً

---

(1) طرحت هذا البحث في عدد من المؤسسات العلمية في الإمارات وفي المغرب وفي الجزائر، وحظي البحث بنقاشات ثرية أشبعت عطش التثبت من نجاعة الطرح وتوضيح تفاصيله.

(2) لتفصيل هذا ومعه مقولات مماثلة انظر كتابي: **الخطيئة والتكفير**، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985، ص 78.

خارج المعنى الثقافي، وليس منعزلاً عن التفاعلات الكبرى في الذات وفي المقروئية ولا بدّ أن يكون النص قيمةً ثقافيةً كما هو قيمة جمالية، في حين أن الغرق بجماليّته هو ما يعمينا عن كنوزه الأخرى، وظل هذا المعنى يشاغل أبحاثي على مدى عشر سنوات، ثم حين شرعت في تتبع حال المرأة من حيث كونها موضوعاً نصوصياً واختلاف ذلك عن كونها ذاتاً طبيعية، وليست ذاتاً افتراضية يصنعها الرجل عبر نصوصه، وكأنها مجازية تمتع قراء النص بمن فيهم النساء رغم التباين الحاد بين الكائن الطبيعي والكائن الثقافي الذي تصنعه الثقافة عن المرأة ولا تعمل مثله عن الرجل الذي ظل هو سيد لغة الكتابة وهو صانع أنساقها ومنتج صورها، ولذا عملت على تلمس صورة المرأة في الشعر وكان كتابي (**الكتابة ضد الكتابة**) ثم كتبي الخمسة عن المرأة واللغة وثقافة الوهم وتأنيث القصيدة والجنوسة النسقية، وهذه كلها انتهت إلى جهري بنظرية النقد الثقافي مع ظهور كتابي بهذا العنوان عام 2000، ومعه أطلقت مقولة (موت النقد الأدبي)، وهي المقولة التي أغضبت الكثيرين ولكني كنت مجبراً على قتل الناقد الأدبي الذي في داخلي لكي أنصرف كلياً للنقد الثقافي وهذا ما حدث. وها أنا بعد ربع قرن على هذا الكتاب وبعد ندوات ومؤتمرات ومواجهات حول منهجية النقد الثقافي أتوج عملي بسؤال عن (وظيفة النقد الثقافي) بما أن وظيفة المنهجية هي برهانها، وإن اعتور الوظيفة شيءٌ يقلل من وظيفتها فهي إذاً منهجيةٌ ليست مبرهنةً ولا

مسنودةً بما يثبت ضرورتها للمعرفة الإنسانية، ولهذا جاء هذا البحث الذي يعالج سؤال (وظيفة النقد الثقافي).

الأصول التأسيسية

أولاً: من أجل التعرف على (وظيفة النقد الثقافي) فالسؤال المركزي هنا هو: ما الذي يفرق النقد الثقافي عن غيره من المنهجيات؟ وسيكون البرهان الذي يعزز دعوى النظرية الجديدة هو في اختلافها النوعي عن أي نظرية أخرى تجاري هذه النظرية في الحقل المعرفي المتداخل معها، وأول ذلك هي نظريات النقد الأدبي وهي نظريات ثريةٌ وعميقة منذ كتاب أرسطو عن البويتيكا الذي ترجم عربياً بكتاب الشعر مما يشير إلى تعلق العرب ذوقياً وتنظيرياً بالشعر، وهكذا تم تأويل نظريات أرسطو لتكون في الشعر وليس في الشاعرية[1]، حتى جاء الجرجاني ومن بعده القرطاجني وتطور المصطلح عندهما إلى مصطلح (التخييل)، والتخييل يعني تحول الخطاب من الواقع إلى تخييل هذا الواقع، وليس عن ما هو نص متخيل في الأساس[2]، ونمت النظريات النقدية غربياً وعربياً بثراء مذهل عمر ذاكرة المعرفة البشرية.

من هنا تأتي نظرية النقد الثافي لتتواجه مع تحدياتٍ

---

(1) للتفريق بين الشعر والشاعرية انظر كتابي: **الخطيئة والتكفير**، الفصل الأول، مبحث الشاعرية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985.

(2) فصلت ذلك في كتابي: **المشاكلة والاختلاف**.

ضخمةٍ وعميقة لن يصمد فيها النقد الثقافي إلا إذا برهن لنفسه عبر منهجيته ووظيفته بحيث يعطي نتائج تختلف نوعياً عما تقدمه النظريات الأخرى.

ثانياً: في منهجية النقد الثقافي يجري توظيف مصطلح الخطاب الثقافي وليس الخطاب الأدبي وهذه مفارقة أولية بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، بما أن الأدب جزء من كلٍّ شامل عماده اللغة. واللغة منظومة خطابات تشمل الفلسفة والأنثروبولوجيا والفنون البصرية والسلوك وكل هذه لغة بالمفهوم وشروط الرسالة اللغوية، ومن ثم هي خطابات يتنوع مضمونها ولكنها كلها تدرج عبر اللغة وأنظمتها التعبيرية والمجازية والمفاهيمية، مع تغلب بعض نوع من المجازات أو القيم والمفاهيم في خطاب أو آخر، ولكنها تسير كلها وفق الشرط اللغوي الذي هو شرط لتعاقد اجتماعي ومعرفي وتاريخي.

ثالثاً: تأتي (النظرية النقدية) لتكون شاملةً لكل الخطابات قراءةً وتشريحاً سواء منها الأدبي وغير الأدبي مثل الأنثروبولوجيا مع شتراوس، أو اللغة نفسها كما فعل رومان ياكوبسون ووظفا معاً البنيوية في مباحثهما. وكذلك ديريدا حيث فكك اللغة للكشف عن التمركز المنطقي، وكذلك مع الخطاب الفلسفي حيث فعل الشيء نفسه.

رابعاً: تتحرك النظرية النقدية حسب المنهجيات الكلية وأولها البنيوية بوصفها الإجرائي من حيث شرط التعرف على

بنية الخطاب، أي خطاب مهما كان مضمونه. ثم التشريحية لتقوم بتفكيك الخطاب[1]، ثم التعرف على علامات الخطاب حسب السيميولوجية (علم العلامات).

وهذه منهجيات تحليلية تعمل على أنواع الخطابات كلها، والتي سيجمعها مفهوم الخطاب الثقافي بما أن الثقافة هي المهاد الجامع لها جميعها من بعد شرط اللغة التي هي جوهر الفعل الخطابي.

والتفريق بين النقد الأدبي والنقد الثقافي يأتي من حيث وظيفة كل منهما فالنقد الادبي يبحث عن جماليات النصوص بينما النقد الثقافي يهدف لكشف الأنساق المضمرة.

ومع هذا التفريق بين النقد الأدبي والنقد الثقافي يلزمنا استبعاد (الدراسات الثقافية) ومدرسة بيرمنغهام حيث لا تعتني الدراسات الثقافية بالمضمرات الثقافية ولا بما يستتبع ذلك من إجراءات منهجية تخص النقد الثقافي وتفرقه عنها.

خامساً: وظيفة النقد الثقافي

طرح رومان ياكوبسون ست وظائف للرسالة اللغوية، وهي وظائف مبنية على نظرية الاتصال التي تضع ستة عناصر لأي حال تواصل لغوي هي:

---

(1) عن مفهوم التشريحية انظر كتابي: **الخطئية والتكفير**، الفصل الأول، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985.

وظائف الرسالة	عناصر الرسالة
ذاتية / وجدانية	المرسل
نفعية	المرسل إليه
شاعرية	الرسالة
تنبيهية	أداة الاتصال
مرجعية	سياق الرسالة
تنبيهية	شفرات الرسالة

وكل حالة تواصل لا بدّ أن تقوم على ستة عناصر ويقابلها ست وظائف حددها رومان ياكوبسون، حيث تأتي كل واحدة من هذه الوظأئف الست لتقابل كل عنصر من تلك العناصر الستة في حال ركزت الرسالة على أي واحد منها، وتكون وظيفة الرسالة حسب مقتضى وفاعلية ذلك التركيز[1] فإذا ركزت على المرسل إليه فوظيفتها نفعية، وهكذا مع كل عنصر وما يقابله من وظيفة، خاصة في حال تركيز الرسالة على نفسها حيث تكون الشعريات والجماليات.

ولكن الوظائف الست التي طرحها رومان ياكوبسون لا تفي غرض الناقد الثقافي، وإن كان الناقد الأدبي يجد ضالته في وظيفة (الشاعرية) فإن وظيفة النقد الثقافي هي (النسقية)،

(1) لتفصيل مفهوم الشاعرية في علاقتها مع نظرية ياكوبسون انظر كتابي: **الخطيئة والتكفير**، سبق ذكره. أما عن عنصر النسق ووظيفة التسقية ففي كتابي: **النقد الثقافي**، سبق ذكره، الفصل الثاني عن النظرية والمنهج.

التي لم ترد ضمن وظائف ياكوبسون، ووظيفة النسقية تستوجب الحفر عن النسق المضمر في الخطاب مما يعني الحاجة إلى افتراض عنصر سابع هو (العنصر النسقي) ومنه تأتي وظيفة (النسقية). وهذا تمييز جوهري بين النقد الأدبي الباحث عن الجمالية والنقد الثقافي الباحث عن المضمرات النسقية. ولهذا فقد عمدت إلى إضافة عنصر سابع ووظيفة سابعة، كي يتسنى لنظريتي في النقد الثقافي أن تأخذ طريقها في الحفر عن الأنساق المضمرة من تحت إهاب الجماليات التي تساعد النسق على التمرير تحت دعوى المجاز والمجازية التي تعتمد الدهشة النصوصية ولا تقف على مضمرات الخطاب.

ولقد أضفت العنصر السابع ومعه النسقية بوصفها وظيفةً من وظائف الخطاب وجعلتها من أسس نظرية النقد الثقافي. وكما احتاج ياكوبسون إلى وضع الوظائف الست لكي يفتح مجالاً لنظرية الشاعرية (Poetics) وبها فتح باباً عريضاً في النظرية النقدية الأدبية فإني فعلت الشيء نفسه ولكن عبر إضافة العنصر السابع ومعه الوظيفة السابعة وهنا انفتح باب النقد الثقافي بما أن الثقافة شريكٌ جوهري في تأليف النصوص وهذا هو ما يعنيه مصطلح (المؤلف المزدوج) كما سنشرح فيما يلي.

سادساً: المؤلف المزدوج

تبعاً لما فعلته في تحديد وظيفة النسقية فقد عملت على تحويرٍ لمصطلح المؤلف إذ قد تعددت النظريات حول المؤلف وأخذت مناحيَ متعددةً منها:

1- النظرية الأسلوبية التي تقول إن الأسلوب هو الرجل، حسب طرح بوفون، وتعني أن النص قيمةٌ أسلوبية ويعود ذلك للمؤلف الذي يتجلى عبر لغته. وعيب هذه النظرية أنها تمعن في حصر النص في شكلانيته، وتجلى ذلك في أعمال الشكلانيّين الروس الذين قيدوا النصوص بأسلوبيتها، وهذا ضيق آفاق النصوص.

2- تطورت تلك المقولة لدى أصحاب نظرية التلقي لتتجه للقول إن الأسلوب هو الرجلان أي المؤلف والقارئ معاً لأنهما معاً يشتركان في صناعة جماليات النص. وهذه أيضاً تحمل عيبها الخاص في أنها أضعفت حيوية القراء مع النصوص وأغلقت جدلية النص عبر مشاركة المؤلف في توجيه مآلات النص، رغم غيابه عن النص.

3- وقد أدت تلك العيوب المنهجية لظهور مقولة رولان بارت وهي (موت المؤلف) وتفسيري لمقولة بارت هو أن النص لقارئه وليس لقائله. وهذا يحرر النص من سلطة المؤلف الغائب بالضرورة، ويتيح للقارئ فتح آفاق النص.

4- ولكني طرحت مقولة (المؤلف المزدوج)، أي المؤلف والثقافة معاً من حيث تشارك الثقافة مع المؤلف في كتابة النص، فالنص وليد إبداع مؤلف معين وكذلك فالثقافة تغرس فيه حمولاتها الدلالية وهي سابقةٌ على المؤلف الواقعي، ونحن كائنات لغوية وكائنات ثقافية، واللغة والثقافة

سبقتانا ونحن نأتي في نهاية المطاف، لكننا نتميز بما نضيفه وبما نتتهجه إبداعاً وقراءةً. وخير مثال لعلاقتنا كأفراد مع اللغة والثقافة وكوننا نأتي في نهاية مطاف كل واحدةٍ منهما حيث تصل لحدنا. . . وحالنا هنا حال لاعب كرة القدم حين تصل إليه الكرة وكيفية تعامله معها تصويباً لها أو مراوغةً معها أو مناولةً لمن هو أكثر جاهزيةً لاستقبالها، وربما يشتتها أو يخطفها منه منافسه، وتلك صفة حالنا مع اللغة والثقافة وصيغ فرصنا معها لكي يتميز بعضٌ منا بالإبداع، مع بعض آخر لا يدرك منها غير تفويت الفرص.

والمؤلف المزدوج مصطلح في النقد الثقافي يفارق المصطلح الأدبي، بما أن الثقافة سابقةٌ على المؤلف، ولذا تستحوذ عليه على مستوى الإضمار وليس السطح، وتفعل فعلها في استدامة الأنساق وتبريرها ذوقياً أو تقبلها عقلياً. مما يفضي إلى تجذّرها فتتناسل سلوكياً ومعرفياً عبر قانون (تاء / تاء) أي التعاقب والتواتر، وكل شيء يدخل في دائرة التعاقب تاريخياً والتواتر واقعياً يستقر ويتجذر ذهنياً لدرجة يصبح معها بمثابة الغريزة الثقافية وهذا هو معنى النسق والنسقية، ومن صفته أن يكون مضمراً من تحت إهاب جماليات النص ويتشفع بالمجازي والجمالي لكي يتم استقباله واجتراره تحت هذه الجماليات بدعوى أنه مجازي وليس حقيقياً كما هي الفكرة الشعرية التي تجعل الشعراء أمراء الكلام ويجوز لهم ما لا

يجوز لغيرهم حسب تعبير الخليل بن أحمد. ومن ثم يمر النسق مضمراً عبر هذه الحيلة الثقافية[1].

❋ ❋ ❋

والذي يهمنا هنا هو وظيفة النقد الثقافي، وللتوضيح نطرح مثالاً من حملة دونالد ترامب في انتخابات أمريكا 2024 حيث وعد بإنهاء الحروب في العالم. وجملة (إنهاء الحروب) هي محل النظر من حيث وظيفة حال قراءات الجملة، حسب أنواع منهجيات القراءة وهي كالتالي:

قراءة إعلامية، تتجه للسؤال عن مآلات الوعد ولن تقف على حال الجملة، بل ستسأل عن الحروب الدائرة التي هي سياق المعنى حينذاك، مثل الحروب في غزة ولبنان وأوكرانيا، وهي الحروب التي في سياق جملة ترامب، وفي الخلفية المرجعية التي تهم الرسالة الإعلامية، والقراءة هنا تركز على مراد المتلقي (المرسل إليه) وما ينتظره بوصف ذلك كله خطاباً إعلامياً إخبارياً وظيفته (نفعية).

قراءة أدبية، ستتجه القراءة الأدبية للتأويل الجمالي حيث تركز على تحولٍ إيجابي في الوعي السياسي باتجاه صناعة السلام (شاعرية/ جمالية)، كبديلٍ عن وعود الحروب.

قراءة فلسفية، في حال القراءة الفلسفية فالذي سيحدث

(1) للتفصيل يرجى العودة إلى كتابي: **النقد الثقافي**، سبق ذكره، الفصل الثاني.

هو طرح الأسئلة عن مقولة إنهاء الحروب وكل جواب على هذا السؤال سيقع تحت طائلة التساؤل في مسار غير نهائي بما أن الفلسفة ليست في الأجوبة ذات البعد الختامي، وتلك حقيقة التفلسف منذ سقراط إلى برتراند راسل الذي يؤكد (أن الفلسفة لا تبحث عن أجوبة بحيث يأتي السؤال للحصول على جواب محدد، وهذا ليس من أمر الفلسفة لأن ليس في الفلسفة أجوبةٌ صحيحةٌ يمكننا القطع بصحتها، والفلسفة بسبب هذا اللايقين هي ما تحرر العقل وتسمح له بتأسيس علاقة غير مشروطة مع التبصر والتفكر)[1].

ووظيفة الخطاب هنا طرح الأسئلة. وتقابل (الوظيفة الشاعرية)، ولكنها تحولها إلى تفكرية.

والقراءة الفلسفية ستفضي للقول عن هذه الجملة بأنها جملةٌ عديمة القيمة، لأنها عاجزة عن البرهنة على جديتها، بما أنها جملةٌ دعائيةٌ في حملة انتخابية هدفها تحسين صورة المترشح مما يجعلها خارج الاهتمام الفلسفي.

قراءة النقد الثقافي، وهذه قراءةٌ ستتجه لقراءة النسق الثاوي خلفها وهو نسق قابيل، بمعنى أنها تظل جملةً حربيةً لأن القوي المنتصر يصنع كل شيء تحت معنى الهيمنة، والجملة هنا تعزز السلطوية الأمريكية التي تقرر مصير العالم،

(1) لمزيد عن فهم راسل لوظيفة الفلسفة انظر كتابي: **مآلات الفلسفة**، دار العبيكان للنشر، الرياض، 2021، ص 94.

ومن ثم فهي لا تصنع السلام وإنما تعزز الهيمنة. ووحده هو من يصنع الحرب ويصنع السلم معاً وتحت إمرته المطلقة. ووظيفة الرسالة هنا هي (النسقية)[1]. على أن ترامب وهو يقول قوله ذاك فهو يركن لثقافة مغروسة في الذهنية الأمريكية حول (أمريكا العظمى).

* * *

والمؤلف المزدوج أخيراً هو لسانُ الثقافة وسنزيده بحثاً في الفصل الثالث (مبحث لسان الثقافة).

قراءة تاريخيّة

لن تحدث القراءة التاريخية لجملة ترامب هذه إلا إذا تحققت عملياً وأنهى الحروب فعلاً وفي هذه الحال سيدخل التاريخ بوصفه قد حقق ما يعجز عنه غيره في مهارات إنهاء الحروب بدل إشعالها. وهذا حلمٌ لن يحققه من يصرح أن القوة الحقيقية أن تجعل غيرك يخاف منك.

نسق الشعرنة

عبر قراءة النقد الثقافي لجملة ترامب سندخل في النسق الثقافي المضمر الذي يتضمن الفحولية السلطوية وهي موروثٌ ثقافي كوني، ولكي يتعزز هذا التوجيه للجملة لا بدّ من تلمّس

---

(1) للتفصيل عن نظرية النقد الثقافي انظر كتابي: **النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، سبق ذكره.

شواهد في خطاب ترامب نفسه تعزز كونها جملةً نسقية، ومن شواهد ذلك هو شعاره السياسي الذي طرحه في حملاته الانتخابية في مرحلتيه الأولى والثانية حيث يردد مع جمهوره عبارة (Make America Great Again)، مع جمل أخرى تولدت في حملة 2024، وهذه قوة تأتيه بدافع من الضاغط النسقي فدولته هي أمريكا العظمى وجمهوره هم من يرفعون شعار هذه العظمة وينتظرون تحققها على يديه بعد أن خيبهم الآخرون من زعماء لا تتحق فيهم عظمةُ أمريكا، حسب تصورهم وحسب ضخ زعيمهم لهذه الدعوى.

ومن علامات العظمة الذاتية المفرطة ما نقلته **النيويورك تايمز** من أن ترامب يتولى انتقاء صوره التي تظهر في الإعلام، ولم تعجبه صور تنصيبه الأولى عام 2016 لأنه فيها كان باسماً، فقرر أن يظهر في الثانية عابساً مكروبَ الملامح ويحرص على تمثل (صور تشرتشل) العابسة والصارمة وكأنه يستعرض طوابيرَ عسكريةً أمامه.

وهذا حس بالعظمة والحصانة الذاتية لدرجة أن يقول الشيء ونقيضه بفارق زمني قصير دون تحسس منه، وهذه إحدى سمات النسق الثقافي، أي حالة حدوث خطابين متناقضين أحدهما مضمر ينقض الواعي، غير أن المضمر في حالة ترامب ما لبث أن تكشف، وهذه حالة نادرة في سيرة المضمرات النسقية من حيث إنها عادةً تمعن في التخفي ونحتاج إلى جهدٍ منهجي لكشفها.

وهذا كله يحدث على مستوى الأقوال الصريحة، بما أن ذلك كلامٌ يصدر عن ذاتٍ غير واقعية لحظة صياغة خطاباته العامة، أو هي ذاتٌ سردية تعبّر عن مضمراتها رغم وعيها أن الواقع لن يستجيب لها.

* * *

وهنا نستعرض أمثلةً أخرى عن أعماق النسق الثقافي وكيف يتحرك بوصفه مؤلفاً آخر بإزاء المؤلف العيني، ونأخذ نموذجاً شعرياً يصف هذه النسقية، ففي بيت من الشعر يقول النابغة الجعدي:

إِذا أَنتَ لَم تَنفَع فَضُرَّ فَإِنَّما
يُرَجَّى الفَتَى كَيما يَضُرُّ ويَنفَعُ

والشطر الثاني يصف حالاً وثيقة في البشر وهي الحال التي مثلتها حادثة هابيل مع أخيه قابيل حيث هما حالان إحداهما خيرية والأخرى شرانية، وهي حال طبعت النوع البشري ليس عبر نموذجين منفصلين وإنما عبر توالي الحالين في النفس الواحدة (كيما يضر وينفع) حسب الجعدي، وكل إنسان هو هكذا بطبيعة بشرية واقعية، وكل تاريخ البشر وخطاباتهم تتضمن الصيغتين معاً، أي هابيل وقابيل مجتمعين ومتفرقين حسب حالات النفس وظروفها، والشاعر ساق هذه المعادلة بقوله (إِذا أَنتَ لَم تَنفَع فَضُرَّ) وهذا خطابٌ مباشرٌ وعام وكأنه توجيهٌ سلوكي، مما يعني أنه مدفوعٌ بنسق ضاغط مخبوء في داخله حيث يدعو للإضرار صراحةً دون أن يحتسب

لهذه الصراحة أو يفكر بأنها دعوةٌ للإضرار، على أن الإضرار هو فعل ضد الغير وإذا أضررت بغيرك سعى غيرك للإضرار بك حسب كلمة زهير (ومن لا يظلم الناسَ يُظلمِ)، وهذه عند الشاعر حالةٌ تساق مساق الثناء، وهي عنوانٌ ثقافي خطير يتصل بالسلوك وبنظام القيم المتوقعة للإنسان النموذجي الذي ضرره مطلوبٌ بالدرجة نفسها كما نفعه، وسوف يتفوق الضرر كما يؤكده بيت المتنبي:

لا يسلَمُ الشّرفُ الرفيعُ من الأذى
حتّى يراق على جوانبه الدمُ

وهنا يكون الدم قيمةً عظمى لأنه وحده هو صانع الشرف الرفيع، ولهذا مات المتنبي خشية فقدان شرفه الرفيع، وهذه قمة النسقية حيث تتشعرن القيم بشهادة سلوكية يفضل فيها الشاعر أن يرى دمه مسفوكاً لكي يظل رفيعاً.

وفي القصيدة التي سمّيت لامية العرب وهي لامية النسق الثقافي يقول الشنفرى:

أَقيموا بَني أُمّي صُدورَ مَطِيَّكُم
فَإِنّي إِلى قَومٍ سِواكُم لأَمْيَلُ
فَقَد حُمَّت الحاجاتُ واللَيلُ مُقمِرٌ
وَشُدَّت لِطِيّاتٍ مَطايا وَأَرُحلُ
وَفي الأَرضِ مَنأى لِلكَريمِ عَنِ الأَذى
وَفيها لِمَن خافَ القِلى مُتَعَزَّلُ

لَعَمرُكَ ما في الأَرضِ ضيقٌ عَلى امرِئٍ
سَرى راغِباً أَو راهِباً وَهوَ يَعقِلُ
وَلي دونَكُم أَهلَونَ سيدٌ عَمَلَّسٌ
وَأَرقَطُ زُهلولٌ وَعَرفاءُ جَيأَلُ
هُمُ الرَهطُ لا مُستَودَعُ السِرَّ ذائِعٌ
لَدَيهِم **وَلا الجاني بِما جَرَّ يُخذَلُ**[1]

في هذه الأبيات يجري بناء النص ليصل إلى ذروته على جملة (وَلا الجاني بِما جَرَّ يُخذَلُ)، وهي جملة ثقافية لن تقف عند كونها عربيةً جاهلية ومن عصر قديم، بل هي جملة تعود لنسق ثقافي عابر للزمن وللثقافات.

على أن الشنفرى قد اختار نموذجه الذي يريد أن ينتمي إليه بديلاً عن قومه، فيستنهض هنا الجانب الحيواني للإنسان، وقد اختار الشنفرى صيغة قابيل حيث اختار سلوكاً حيوانياً صرفاً حسب التصور العام وحسب تفضيله. وهو في حقيقته سلوكٌ بشري يأخذ عند البشر صيغةً مطلوبة، أي يتظاهر بالطهر لكنه يمارس الإثم فيضع المفاهيم فلسفياً عن العدالة والحقوق ويضع القوانين لتكبح الجرم وتسمى الجرائم بالجُنح وكأنها خروج عن الطريق السوي حيث تجنح النفس للإثم، ولكن الفعل البشري يسير بوصفه ثقافةً تتشكل معها الذهنيات فيحدث

---

(1) **ديوان الشنفرى**، تحقيق علي ناصر غالب، مطبوعات مجلة العرب، الرياض، 1998.

الشيء ونقيضه معاً وفي آن واحد، فالمديح في الشعر يضمر الهجاء، والهجاء يضمر المديح وقصيدة الشنفرى تمدح قومه في حين تهجوهم فهم لا ينتصرون للجاني وهذه فضيلةٌ تحولت إلى عيبٍ لدى الشاعر إذ هي عنده حالةُ خذلان. وفلسفياً سنرى أفلاطون وهو يقول بالمساواة والحرية لكنه يقول أيضاً إن المساواة والحرية شرٌّ مؤكدٌ لأنها تساوي بين العبد والسيد[1].

والشنفرى جمع بين الجمالي والنسقي في نص واحد فهو يقول (وَفي الأَرضِ مَنأى لِلكَريمِ عَنِ الأَذى) ولكنه يلحق ذلك بتحوله إلى التوحش مع السباع والضباع والذئاب، في حال تناقضٍ مع حال الكريم المترفع عن الأذى، ويعيدنا هذا التناقض إلى حال ترامب وتناقضاته النسقية مع فارق جذري هو أن الشنفري ينطلق عن حالة شعرية بينما ترامب يرسم سياسات وعلاقات شائكة مع دولٍ وأمم، وفي الحالين نحن أمام نماذج للنسقية الثقافية.

وفي صفة عدم خذلان الجاني فقد شهدنا حالةً عالميةً ماثلةً حيث جاء فوز دونالد ترامب الكاسح في الانتخابات الأمريكية في دورته الثانية (2024) مخالفاً لتوقعاتٍ كبيرةٍ بخسارته حيث كان متهماً بلسان الثقافة العامة من إعلام ومن حقوقيين ومن شخصياتٍ كبرى فاعلةٍ في أمريكا وفي العالم،

---

(1) فؤاد زكريا، **دراسة لجمهورية إفلاطون**، وزارة الثقافة، القاهرة، 1967، ص 113-114.

وكانت إدانته صيغةً ثقافية عامةً بوصفه جانياً، ولكن أصوات الناخبين لم تخذل الجاني حسب تعبير الشنفرى وحسب المعنى الثقافي النسقي. وهذه حالةٌ كاشفة لمفعول النسق الذي لا يخص ثقافةً معينة ولكنه علامةٌ عامةٌ تحيل إلى حال بشرية تعفو عن الجاني تحت معنى الفروسية والفحولية والغلبة، وتراه بطلاً تغفر له كل الزلات. وكان يوم الخامس من نوفمبر 2024 بمثابة الكاشف النسقي الذي عكس كل حالات الوعي الثقافي الذي تراجع أمام سلطة النسق وهيمنة الذات الطاغية.

على أن صورة دونالد ترامب قد أخذت بالتشكل النسقي المطرد، وعلامة ذلك ما نتج عن محاولة اغتياله أثناء حملته الانتخابية حيث تجلّت النسقية عبر دعوى أن نجاته كانت بمعجزةٍ ربانية، وأن اللّه أراد حفظه ليقوم بدوره في إنقاذ أمريكا وإعادتها عظيمةً مرة أخرى، وهذا عزز صورة البطل المنقذ وانعكس ذلك في نتائج التصويت الكاسح له في تلك الانتخابات، حيث يتجلى البطل الأسطوري الذي لا يُخذل كما يكشف إيحاؤه بأن اللّه أرسله لإنقاذ أمريكا، وهو المعنى العميق للفحل الذي يتحور في صيغة الفحل السياسي والاجتماعي.

وتتمثل صيغة الفحل الأسطوري في مكونات خطابه وفي أسلوبياته وتقلباتها، وتصعيبه لتوقع ما سيقول، وفي تعابير وجهه وتعمده رسم قسمات تعبيراته ولغة جسده، وميله لإثارة غيره وحرصه على تخويف الكل منه حتى لدى مساعديه ووزرائه.

وقد مهر ترامب بوصفه خطيباً نسقياً في تعزيز قيمة العظمة لدى الناخب الأمريكي محيلاً إلى تزعزع الحال الأمنية والاقتصادية للفرد الأمريكي، وكذلك تعزيز سلاح القوة التي تخيف الأعداء دون حاجة إلى الحروب ودون تعريض الشباب الأمريكي للموت في حروب لا تتوقف في كل بقع التدخل الأمريكي، وبهذا أصبح المنقذ الموعود ولو إلى حين، حسب ما له من وقت لن يزيد عن أربع سنوات، ولكنه لمس الوجع الأمريكي الشعبوي وخاطبه بما يحتاج إليه من تأمين وتعويض.

ومن ثم فجملة (وَلا الجاني بِما جَرَّ يُخذَلُ) فيما يخص حالة ترامب هي بمثابة الجملة الثقافية، بما أنها صيغةٌ عابرةٌ للزمن وعابرةٌ للثقافات، وتعبّر عنها كل ثقافة بصيغتها الخاصة وبلغتها الخاصة. وها نحن رأيناها في قصيدة عربية قديمة بمثل ما نراها في نموذج عصري حداثي أو ما بعد حداثي. وهذه هي صفة الأنساق الثقافية من حيث التتابع والتواتر، وديمومة الحدوث كما في الفيروس في التحول والتحور وعموم الانتشار وكونيته، وحين ظهر فيروس كورونا سمّاه البريطانيون بالفيروس الصيني، ولكنه حين تحوّل وتحور تلاشت صفة الصيني ليكون الفيروس كونياً، وكذلك الأنساق الثقافية فهي ليست عربيةً ولا أمريكيةً ولا صينيةً، وإنما هي جينٌ ثقافي بشري، وتحوراتها وتحولاتها ليس لها حدود.

على أن ترامب وخصمه جو بايدن مارسا جملة (وَلا الجاني بِما جَرَّ يُخذَلُ) عملياً، فبايدن أصدر عفواً رئاسياً قبل

نهاية ولايته بشهر واحد إذ عفا عن ابنه هنتر وكانت عليه قضايا جنائية حكمت فيها المحاكم، وكذلك فعل دونالد ترامب بعفوه عن 1500 جانٍ حسب حكم المحاكم ممن اقتحموا مجلس الشيوخ في السادس من يناير 2020 في محاولة لفرض فوز مرشحهم الخاسر حينذاك في تلك الدورة، وحكم عليهم جميعهم بالجرم في الاعتداء على إرادة الشعب، وبعد أربع سنوات من الحادث تمكن ترامب من الفوز في محاولته الثانية فعفا عن الجناة، وهكذا تكررت الجملة الثقافية (وَلا الجاني بِما جَرَّ يُخذَلُ) فلم يخذل الرئيس الديموقراطي ولا الرئيس الجمهوري للجناة الذين هم من جماعة صاحب السلطة.

والمهم هنا هو التأكيد أن عبارة (وَلا الجاني بِما جَرَّ يُخذَلُ) ليست من مبتكرات الشنفرى، ولكنها من إفرازات المؤلف المزدوج أي أنها نسقٌ ثقافي جرى عبر قصيدة الشنفرى وعبر تجربته المُرّة مع قومه الذين قرر اعتزالهم بوازع نسقي دفعه للتمرد غير الطبيعي وغير الواقعي، فمال لاختيار نوعيةٍ فيها صفاتٌ مغايرة للشرط الواقعي، وتقدم نسخةً غير جماليةٍ ومخالفةً لنمط الحياة السوية، وهذا من فعل النسق الذي يجعل شاعراً حكيماً مثل زهير بن أبي سلمى يقول: ومن لا يظلم الناس يظلم، ومثله المتنبي الذي يقول: والظلم من شيم النفوس.

ترامب / الكائن السردي

بما أن السؤال المركزي لكتابنا هذا هو: **ماذا لو كنتُ مخطئاً**؟ فلا شك أن هذا السؤال لن يرد في ذهن دونالد ترامب لأنه يقطع بصوابيته، وهذا ما يجعله كائناً سردياً غير واقعي، وليس له أن يرتاب في نفسه أو تتحرك عنده أسئلةٌ شكوكية حول ذاته ونظام تفكيره. ومفهوم الكائن السردي هو من يقرر الانفصال عن الواقع قصداً وتعمداً ثم يبدأ يقول ويتصرف متحرراً من شروط الواقع وشروط المعنى العام في حالة تعالٍ على الواقع وخطاباته تكشف عن حاله هذه فهو يقول صراحة إنه سينهي الحروب، وفي الوقت ذاته يقول سأصنع السلام بالقوة، ويؤكد أن (القوة الحقيقية هي أن تجعل غيرك يخاف منك)، ثم يعلن أنه سيحتل غزة ويُرحّل أهلها، وسيضم كندا لتصبح ولايةً أمريكية، ويستولي على قناة بنما وعلى جزيرة غرين لاند، ويفرض الضرائب على البضائع الأجنبية بنسب خيالية، وهو هنا يقول الشيء ونقيضه دون أن يهتم بتناقضاته فهو الجاني الذي لا يخذله قومه، وهذه هي شخصية الكائن السردي الذي يطرح ما هو متخيل بشري مثل إنهاء الحروب ثم ما يلبث أن يتكلم بلسان المحارب الذي يتعهد بجعل الآخرين يخافون منه، فيفارق الخيالي لا ليكون واقعياً بل ليظل خارج منطق الواقعية متعالياً على شروط الواقع.

وإن كان ترامب واقعياً يمثل أهم وأخطر موقع سياسي واقتصادي معاصر، لكن خطابه لا يجري مجرى السياسة ولا

مجرى الاقتصاد، وكل هذا يصدر من مقولته الفاصلة (القوة الحقيقية هي أن تجعل غيرك يخاف منك)، وهذه كلها صيغ لا تصدر إلا من شخصيةٍ سردية ترى العالم حبكةً روائية يقوم المؤلف الأسطوري بصياغتها وفق مقتضى تخيلاته.

وسنعرض في الفصل الثالث فكرة (الكائن السردي) في نماذجَ ثقافيةٍ هي نماذج لشخصيات ذات منطق سردي غير واقعي تعيد عبره صياغة رؤيتها للعالم وتجعل نفسها بطلاً لواقع تصنعه وتتصنعه في خطابها وفي سلوكها.

أخيراً

بعد هذا العرض أشير إلى أن وظيفة النقد الثقافي تتعزز عبر المصطلحات الرئيسة التي تتفرد بها منهجية النقد الثقافي، باختلاف نوعي عن مثيلاتها في منهجيات أخر، وهي خمسة مصطلحات:

المؤلف المزدوج
النسق المضمر
التورية الثقافية
المجاز الكلي
الجملة الثقافية

وكنت قد طرحتها ابتداءً في كتابي الأول الصادر عام 2000 (**النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية**) ثم تابعتها في حوارات كثرٍ في محافلَ كثيرةٍ، وتكاثرت الحوارات

في فترة كورونا حيث نشطت الحوارات عن بُعد في عدد من الجامعات العربية وتمخضت الحوارات عن تكشّف أسئلةٍ مهمة حول هذه المصطلحات ممّا دفعني لكتابة كتابي (**إشكالات النقد الثقافي، أسئلةٌ في النظرية والتطبيق**) حيث تعاملت مع الأسئلة المتولدة عن ربع قرن من النقاشات والتطبيقات، وساعدني ذلك في التدقيق في نجاعة المصطلحات وفي تحريرها من اللبس والإشكال.

الفصل الثالث

هل البشرُ كائناتٌ سردية؟

1- الكائن السردي

الإنسان كائنٌ واقعي بالضرورة المعاشية ولكنه يتوق إلى غير الواقعي عبر الخيال الذي مهر فيه كتابةً وقراءةً، وبجانب الخيالي هناك حالاتٌ من التحول غير الخيالي، وذلك حين يتعمد المرء الانتقال إلى حياةٍ مفارقةٍ للواقعي إما لرفضه للواقعي أو لوقوعه بظرفٍ يدفعه إلى التحول. وفي الحالين هو تحولٌ واعٍ. ويدخل مع ذلك الأخطاء غير المقصودة غالباً، تلك الأخطاء التي تفضي به للدخول في سرديات تجعله يتصرف وكأنه عنصرٌ في ملحمةٍ لم يكُ ينوي الوقوع فيها ولكنه يجد نفسه فيها فتصبح سلوكاً له ويغادر الواقعي إليها.

والمفهوم الذي سأتوخاه في هذا المبحث يعتمد صيغة أن الكائن السردي هو من يقرر الانفصال عن الواقع قصداً وتعمداً ثم يشرع بأن يقول ويتصرف متحرراً من شروط الواقع وشروط المعنى العام. إما تعالياً على الواقع أو احتجاجاً عليه أو هروباً

منه[1] كما سنرى في نماذج متتالية من هذه الحالات في المباحث هنا.

وقبل الدخول فيها نشير إلى مشكلٍ عميقٍ في الثقافة البشرية يقع بين النظريات والسلوك، ليس فقط في السلوكيات البشرية، وإنما أيضاً في سلوك النظريات نفسها. فالنظريات ليست أفكاراً مجردةً بل هي نوعٌ من محاولاتِ تَمثلِ العقول البشرية لما فيها من تطلعات، والفلسفة هي ذروة هذه الحال، حيث سنرى الفيلسوف يجهد لابتكار نظريةٍ ما، وفي الوقت ذاته يندفع بضاغط النسقية الثقافية لحرف نظريته عن قيمتها المثالية، وهذا صدام ذهني بين الفكري والسلوكي عند الفيلسوف ذاته، وأفلاطون وراسل يمثلان صيغةً صارخةً لهذه المفارقة بين مفهوم الفيلسوف بصفته (الحاكم / الظالم) عند أفلاطون والفيلسوف بصفته (المواطن العالمي) عند راسل وهو الذي يختصر أعلى صفات البشر ويحتكرها له، وكلا المفهومين يتناقضان مع واقع المعاني، وسنفصل هذه المسألة في مبحث (هل العقل وطن؟).

ونشير أيضاً إلى حال تحولات المفاهيم بين الشيء ونقيضه، ومن ذلك ما قالته روزينو[2] عن حال الحداثة التي

(1) عرضت لنموذج التعالي على الواقع في الفصل الثاني بمثال دونالد ترامب.

(2) Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton University Press, 1997, p. 10.

قامت على دعوى أن العلم والليبرالية والديموقراطية هي الضمان للتطور البشري، غير أن الذي حدث بعد عقود من الحداثة هو نشوءُ أخطر الحروب العالمية وانتشار الأوبئة وتحكم المركزية الغربية ونفي التنوع مع اعتبار الماضي تخلفاً وانتهت الديموقراطية لتكون دكتاتوريةً من حيث تعاملها مع الغير من شعوب القارات الأخرى وكذلك مع مواطني أمريكا من غير البيض، وهذا ما أثبتته الأيام مع صرخة (حياة السود مهمة) تلك الصرخة التي تعري مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة.

2- الشر حين يكون حتميةً ثقافيةً

لنتصور مثلاً أن تكون المساواةُ والحريةُ شراً مؤكداً وهذا ما تعمّد أفلاطون قوله[1]، وقال ذلك وهو يصنع نظريته حول العدالة والحرية وفي الوقت ذاته يقول بقتل الضعفاء وجعل ذلك من العدل، ولذلك فالجمهورية عنده للأقوياء الأصحاء النافعين بينما سيتولى الناس التخلص من الضعفاء فإن لم يفعلوا فيجب أن تقوم الدولة بذلك، ولذا فأفلاطون يقرر أن الحرية للأقوى والعدالة للأقوى[2]. والسؤال يأتي من حيث استخدام أفلاطون لكلمة (الشر) التي لحقت بمفهوم الحرية

(1) انظر فؤاد زكريا، **دراسة لجمهورية أفلاطون**، سبق ذكره، ص 113-114.

(2) **جمهورية أفلاطون**، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، 1980، ص 8.

والمساواة وتشمل العبيد والنساء والضعفاء، أي أن هؤلاء كائناتٌ شريرةٌ وليس لهم حقٌّ في المعنى ولا حتى في أن يعيشوا ولو على هامش المجتمع.

وهذه النزعة الشرانية هي ما أشار إليها إكزوبيري صاحب رواية **الأمير الصغير** بقوله: إن الأرض مليئةٌ بالكثير من الناس والقليل من الإنسانية، وكذا هي حال البشر حيث تعم فيهم الشرور ويبدون عاجزين عن القضاء عليها، رغم كل ما لديهم من تعاليمَ دينيةٍ وقوانينَ وضعوها لضبط معاشهم البشري وعلاقاتهم، ومع هذا تضيع كل جهودهم في الشعر والفلسفة وفي نظريات الأخلاق. والسؤال الذي يلزمنا طرحه هنا هو هل كان ممكناً أن تنقلب المعادلة أو تتساوى بحيث تتوافق النسبة بين الشر والخير أو تزيد الكفة لمصلحة الإنسانية مقابل كثرة البشر الذين يقعون ضحايا للشرور أو الذين يتذمرون من الشرور؟ والواقع العملي في هذه الحياة هو أن شراً واحداً يكفي لقلب كل المعادلات وحينما جرى إسقاط قنبلة هيروشيما كانت بقرارٍ من شخص واحد لو اختار تجنبها لفعل حسب ما لديه من سلطة دستورية، لاسيما وأنه قد قال من قبل إن استخدام أسلحة الدمار الشامل أمرٌ محال وغير قابل للتصور، وهذا الشخص هو ترومان رئيس الولايات المتحدة الأمريكية في أربعينات القرن العشرين. فهل الشر أسهلُ على النفس البشرية وأقرب لها من الخير والحكمة؟

هذه موازنة حادة بين معنى ومعنى فشرارة واحدةٌ كافية

لتحرق غابة، لكن كل غابات الأرض لن تتمكن من نزع الغيظ من نفوس البشر، ولذا يحقق الأشرار مرادهم بل يتمكن الشر من تحويل الإنسان الخيّر المعروف بخيريته إلى شرير، وهنا لن تسلم الأرض ممّن يفسد فيها ويسفك الدماء، وستظل الإنسانية قليلةً بينما الناس كثيرون، وكما في المثل فإن (الحرب أولها كلام)، حيث تتحول اللغة نفسها إلى مادة حربية تقتل وتسفك الدماء.

واستحضر هنا مجازيةً بسيطةً وعاديةً وهي تعودنا على تناول الحلوى مع القهوة، وهذا يجمع بين الحلو والمر دون أن نستنكر ذلك على تصرفاتنا تماماً كما تعودنا على الاستمتاع ثقافياً بالكوميديا والتراجيديا معاً، ويبهرنا في الموسيقى ذاك النوع الحزين حزناً يخلب الوجدان، ويمهر صناع الموسيقى في تجويد العامل المحفز للحزن في إيقاعاتهم شعوراً منهم أن ذلك مطلوبٌ ومرغوبٌ.

وهذه حالة تشير إلى غريزةٍ ثقافية متأصلة في الذهن البشري، ومنذ هابيل وقابيل والعلاقة بين الحلو والمر تسري في نظام الرغبات والرهبات البشرية، فهابيل كان حلواً وصافياً مقابل أخيه الذي كان مراً ومشرباً بالغيرة. والغيرة تقوده لتنافسٍ غير شريف مع أخيه مما يؤدي للحسد وللكراهية فينتهي بقتل الأخ لأخيه ثم يندم بعد ذلك، وهذه حبكة تظل تكرر نفسها، وعجزت الأخلاق عن منع حدوثها أو علاجها. وحين ولدت الفلسفة في زمن ازدهار أثينا وجاءت مفاهيم العدالة

والحرية والمساواة ما لبثت حتى تحولت إلى مجازية الحلو المر، وعلامة ذلك اكتشاف أفلاطون لعنصر الشر المخبوء في الديموقراطية، فقد كان مقتل سقراط صادماً له لدرجة إعلان كفره بالديموقراطية تلك التي قتلت سقراط لأنها خضعت لمراد الغوغاء. ولكي يعالج هذا الشر لجأ للقول بأن العقل هو الذي يجب أن يحكم وليس العاطفة التي تسبب هيجان البصيرة وتعمي عن فرز الحلو عن المر، وبمثل ما قال أفلاطون إن العدالة والحرية للأقوى فهذا ما نجده في أهم دولة ديموقراطية معاصرة في سلوك أمريكا التي هي ديموقراطية في داخلها وديكتاتورية تسلطية مع الخارج، بل إن داخلها نفسه مشوبٌ وممتزجٌ بالشرانية ونتذكر مقولة جورج دبليو بوش حول (محور الشر) الذين يجب مسحهم من الوجود لأنهم يكرهوننا حسب تعبير بوش، والنحن هنا تخص أمريكا. ولكن أمريكا وبوش معها تمارس الكراهية بأخطر صورها، وقنبلة هيروشيما هي قنبلةٌ ليست حربيةً فحسب بل هي قنبلة ثقافيةٌ أيضاً بمعنى أنها تعري الديموقراطية كما عراها مقتل سقراط من قبل، وكما تعريها حال السود والأقليات داخل أمريكا، وقد لاحظ تشومسكي على بوش ومحور الشر وقال إن الحيثيات التي قصف بوش بسببها بغداد تصدق على واشنطن التي تمارس الشيء نفسه من حيث امتلاك أسلحة دمار شامل ومن حيث عدوانها على غيرها من البلدان ومن ثم يجب قصف واشنطن العاصمة حسب هذا المنطق.

وفي الذهنية الشعرية سنجد ما لمسناه في الديموقراطية من انحراف المعاني نحو الشر ومن تأسيسٍ لمفاهيم الشر وتأصيلٍ لها، بل جعلها قيمةً أعلى من قيمة الخير، فالانتقام والثأر أعلى شأناً من العفو والتسامح، من حيث ما نلمسه في الشعر مثلاً حين يتحول الشاعر من الواقع الطبيعي حسب الشرط الثقافي البشري في تمازج الخير والشر في أفعال البشر وهي أمور واقعية، ولكن سنجد في الشعر ما يكشف عن رغبات ذاتية حسب رد فعل الشاعر على ظروف الواقع فيقع في التباساتٍ ذهنية بحيث يفضل الشر ويراه مثالاً يتجه لتمثله شعراً وقولاً صريحاً ومن ذلك ما نرى في قصيدة قُريط بن أنيف وهو شاعر جاهلي سُرقت إبله ولم يساعده قومه في ردها فتمنى تبديل قومه بقوم غيرهم يقتحمون الشر ويعتزون به، وفيها يقول:

لو كنتُ من مازنٍ لم تستبِح إبلي
بنو اللقيطة من ذُهل بن شيبانا
إذاً لقام بنصري معشرٌ خُشنٌ
عند الحفيظة أنْ ذو لوثةٍ لانا
قومٌ إذا الشرّ أبدى ناجذيه لهمْ
لم يرهبوه زرافاتٍ ووحدانا
لا يسألون أخاهُم حين يندبُهمْ
في النائبات علَى ما قال بُرهانا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عددٍ
ليسوا من الشرِّ في شيء وإن هانا

يجزون من ظلم أهلِ الظلم مغفرةً
ومن إساءةِ أهل السوء إحسانا

هنا يجهر الشاعر بتفضيل الشر وتقليل مقام العفو، ويتمنى قوماً ينتمي لهم من صفتهم أنهم خشنٌ إذا لاح لهم الشر رحبوا به ولم يرهبوه، ولا يطلبون براهينَ على الموقف وعما كان هناك حقوق، (لا يسألون على ما قيل برهانا)، وكأنه قد رأى سلوكيات أمريكا من وراء حجاب الزمن، وما قدمه كولن باول لمجلس الأمن من تقاريرَ مزورةٍ كتبتها الاستخبارات الأمريكية وكانت سبباً لتبني المجلس لرغبات أمريكا في ضرب العراق وتبين أنها تقارير كاذبة[1]. ومثل ذلك في البرلمان البريطاني حيث قدم توني بلير تقاريرَ كاذبةً عن خطر العراق على بربطانيا، (ولم يسألوا أخاهم على ما قال برهانا) وفي الحالين معاً جرى فضح الأكاذيب بجهودٍ إعلاميةٍ شجاعة كشفت كذب الأقوياء من تحت معنى الديموقراطية وحقوق الإنسان والعدالة العالمية في مجلس الأمن العالمي أو لنقل المحكمة العالمية.

على أن فكرة الشر ضروريةٌ لفكرة الخير، ومن شرط وجود الخير أن يكون هناك شرٌّ فتتمايز بينهما التصرفات بمثل ما أن من شرط وجود النهار أن يكون هناك ليلٌ، ويتبادل الكون الظلام والنور في تفاوت مطرد. والشر حتميةٌ ثقافية بمعنى أنه شرطٌ لانبثاق الخير وهل ممكن تصور الحياة دون

(1) تم ذلك في الخامس من فبراير 2003 في اجتماع مجلس الأمن.

شر. . .!، وهل سيزول فعل الخير حينها لأن ليس له وظيفةٌ، وهل ستحدث الاختراعات والأدوية والفلسفات والشعر والملاحم الكبرى وأنظمة الحياة كلها بحيث لا يكون للبشر حاجةٌ لأن يفعلوا أي شيء ولا حتى التفكير نفسه. وقد يريد الإنسان الخير فيقع في الشر كما سنرى في المبحث التالي.

ويروى عن كونفوشيوس الحكيم الصيني قوله (لو حكمتُ العالم لحدّدتُ معاني الكلمات) في إشارة منه إلى دور الكلمات حين تعطي المعنى ونقيضه حسب تأويلات البشر لها. والحق أن لا ذنب للكلمات ولا للمعاني ولكن الحكيم يشير لما تفعله الكلمات للبشر كما القول العربي بأن الحرب أولها الكلام، وهذه ليست قضيةً لغويةً وإنما هي حال الشرور التي تتلبس البشر، وبما أن الشرور متعددةٌ فقد تعددت الكلمات التي تتلبس معها، ولو افترضنا إمكان تحديد معاني الكلمات لما وجد الشر لبوساً يغطي مسالك الشر، ولكن الواقع أن تعدد المعاني حتميّ لأن الشر حتمي وهذا ينتج عن ذلك، فالشر متعددٌ والمعاني متعددةٌ وكذلك تتعدد النوايا والمقاصد، وليس للفيلسوف ولا للحكيم بدٌّ من التسليم بذلك.

3- نريد الخير فنقع في الشر

وَمـا أَدري إِذا يَـمَّـمـتُ وَجـهـاً
أُريـدُ الـخَـيـرَ أَيُّـهُـمـا يَـلـيـنـي

أَأَلـخَـيـرُ الَّـذي أَنـا أَبـتَـغـيـهِ
أَمِ الـشَـرُّ الَّـذي هُـوَ يَـبـتَـغـيـني

هكذا يقول الشاعر الجاهلي المثقب العبدي وهو حقاً ثاقب المعنى والبصيرة إذ يكشف حال النفس البشرية بين خيرٍ تريده وشرٍّ تقع فيه، وهذا أخطر صيغةٍ للمأساة البشرية حين تقع بين معنيين حادين في تناقضهما في النية وفي المآل.

وسأبدأ من قصة رمزية تكتنز بالمعنى التربوي، وقد أقول إنها تتحدى كل المعاني التربوية وتثير أسئلة التربية ومفاهيمها.

وهي قصة جون دولان، والتي صارت تعرف بحكاية (جون وجورج)[1] وقد حدثت بين رجلٍ وكلب، وكلاهما من خريجي مدرسة التشرد والعنف والضياع، ثم انتهيا بأن أصلح أحدهما الآخر ورباه، أي أن الكلب جورج ربى الرجل جون.

ابتدأت القصة حين كان جون في العاشرة من عمره، وفاجأه (والداه . . . !!) بأن أخبراه بأنه ليس ابناً لهما، ورويا له قصة مجيئه للدنيا وكيف صار في بيتٍ مع أبوين ليسا هما أبويه وذلك أنهما تبنياه من ملجأ لمجهولي الهوية. وهنا وقعت الصدمة على جون الصبي الذي كان يعيش في البيت عيشةً هنيةً تحوطه عنايةُ الوالدين والهدايا والحلويات في كل عيد وكل مناسبة حتى صار سميناً مفرط السمنة من زيادة الدعة عليه، ولكن الخبر المفاجئ له قلب عليه الأمر فقرر الهروب من حياة

(1) نشرت الحكاية في: *The Guardian*, London, 19/7/2014.

البيت إلى حياة الشارع وتحوّل إلى صبي مشرد في المتاهات تاركاً نفسه للتسول ثم المخدرات ثم السرقات، ينام في أي مخبئ يجده تحت شجرة أو في زاوية عند رصيف عام تلاحقه الأمطار شتاءً وصيفاً، كما هي حال لندن مع بردٍ في معظم السنة، وضجيج البشر في نهارات الصيف وليله. وظل هكذا لأنه سمع خبراً كان أبوه الافتراضي يراه خبراً عقلانياً ويرى أن عقل الصبي قد نضج لسماع ما يجب أن يعرفه لكيلا يعيش تحت ظنٍّ واهمٍ، ولا شك أن الأب كان يظن أن التربية العقلانية ومفاهيمها هي التي قادته لاختيار تلك اللحظة التي ظنها مناسبةً سناً ومعلومةً، ولكن الأمر جاء على نقيض المأمول، وتحوّل الصبي من فتى يتربى على نهج سليم وفي بيت كريم، إلى سارق متسول مدمنٍ للمخدرات، ومعرضٍ للسجون والأمراض والنبذ الاجتماعي المستمر ضده. مع ذاكرةٍ تعذبه بأنه كان يعيش نعمةً متوهمةً، وقرر الهرب من أوهامه واستعاض عنها بالمأساة التي وضع نفسه فيها، وكأنما ينتقم من المفهوم التربوي الذي كشف له المرارة التي قرر أن يعيشها مسلكياً.

وظل هكذا حتى جاءته فتاة متسولة ومشردة مثله وأعطته كلباً كان معها وقالت له إن اسمه (جورج) وإنه شرسٌ وتكرهه الناس وتقذفه كلما مروا من حوله وتتحاشاه الكلاب الأخرى لعنفه وشرانيته، وتقبّل جون هذا الكلب وصار يعتني به وينظفه في النهر وينومه بجانبه ويطعمه قبل نفسه، حتى استأنس الكلبُ وتحول إلى كائنٍ ودودٍ ومتودد لصاحبه وللمارة وللكلاب

الأخرى، وهنا أحس جون بتعلقٍ شديد مع صديقه جورج، وصار يمضي وقته مع ورقات يلتقطها من الشارع ويرسم عليها صوراً لجورج في كل حالاته، نائماً أو متظللاً تحت شجرة عن المطر أو آكلاً وشارباً، ثم جاء سؤال. . .

جاء سؤال هز قلب جون تجاه كلبه:

ما الذي سيحدث لجورج لو أنني دخلت السجن. . . !!؟؟

وقع السؤال على جون وقعَ الصاعقة فحياته مع اللصوصية والمخدرات ستوقعه في السجن بالضرورة، وحينها سيتعرض جورج الكلب للتشرد ويفقد سعادته مثلما فقد جون سعادته مع ذاك الخبر الصاعقة الذي حوّله من البيت إلى الشارع.

هنا قرر جون ألا يكرر غلطة أبويه عليه، ولن يغلط على جورج، وليس من طريق لتجنب تكرار المأساة إلا بإزالة أسبابها، وذلك بأن يترك السرقة ويترك المخدرات ولكنه سيبقي على نوعٍ شريف من التسول، وذلك بأن يضع قبعته على الرصيف ويعرض بجانبها رسماته لجورج، ويتأمل من المارة أن يشتروا الرسمات أو أن يتفرجوا عليه وهو يرسم الكلب، ثم يرمون وسط القبعة ما يرمون لكي يكون قوتاً ليومه ويوم جورج، وظل الأمر هكذا حتى تطورت حال جون دولان حيث اشتهرت رسماته ولفتت نظر المهتمين والنقاد الفنيين، إلى أن أصبحت رسماته تعرض في معارضَ خاصةٍ به، وتباع الرسمة الواحدة بما لا يقل عن أربعة آلاف جنيه إسترليني، وجاءت الصحف اللندنية ووكالات الأنباء العالمية لتجري معه اللقاءات

وتنشر قصته، ويظل الناس الذين كانوا يمرون في الشارع ويرون المشرد على الرصيف وكانوا يتحاشون كلبه، ظلوا يعجبون حين يرون جون وجورج في الصحف والشاشات، ويقولون: نعم كنا نمر من عنده قبل مدة ولاحظنا أنه اختفى ولم يعد على الرصيف هو وكلبه، وتحوّل جون وجورج إلى قصة إنسانية تطرقها صناعة السينما وصناعة الإعلام منذ تكشفها في 18 يوليو 2014. وهنا نرى أعلى درجات السردية حين يتحول الخير إلى شرٍّ أي أن نية فعل الخير انحرفت لتفضي إلى شر، ومن سيصحح هذه الانحرافة حيوانٌ وليس بشراً في مفارقة عجائبية بين بشر يخطؤون رغم عقلانيتهم، وكلبٍ يصحح رغم حيوانيته. واللافت أن اسم الكلب اسمُ رجل ولكن بجسد حيوان، أما فعله ففعل ملائكة، ولم يقصد فعل الخير هنا ولم يع ما فعل، بينما البشر هنا أرادو الخير فانقلب خيرُهم شراً ووعيُهم كارثةً.

فكيف نجح كلبٌ في تربية رجلٍ بينما أخفق الإنسان في تربيته، وهذا يشير إلى أن القيمَ ليست سوى سرديةٍ ثقافية بمعنى أنها تحمل معنيين متناقضين، وهنا ينكسر المعنى وتسقط القيمة المعنوية التي كانت هي رهان الأبوين، وكانت المصارحة بالنسبة لهما عملاً قيمياً، ولكنه انقلب لضده، وكان الكذب في حالتهما أجدى من الصدق، ولكن هل لهما أن يعرفا هذه النتيجة لولا وقوعها، أي أن حدوثها هو الذي كشفها لهم.

وهذا يقودنا لسؤال الصدق والكذب وهل يكون الكذب أنفعَ من الصدق بالمعنى الأخلاقي وليس المادي النفعي ونستدعي هنا أفلاطون حيث يروي حواراً في جمهوريته[1] حول لحظات تجعل الصدق والأمانة فعلاً ضاراً، كأن تستعير من صديقك سلاحاً فتاكاً، وبعد مدةٍ يفقد صاحبك هذا عقله، فهل من الأمانة والعدالة أن ترد العارية لصاحبها . . . !؟. وهل تفعل الخير بما أنه خيرٌ مطلق، والعدل يقتضي رد الأمانة إلى أهلها، أم تجافي العدل والإنصاف كما في قول طرفة (حنانيك بعض الشر أهون من بعضِ). . . !! وهل للكذب أن يكون فضيلةً، ولا شك أن قصة جون وجورج تعطي جواباً كما تعطي صورةً عن السردية الثقافية حين تعيد صياغة المفاهيم وفق قياساتٍ غيرٍ عقلانية لكنها أصوبُ من العقلاني، وأبيات المثقب العبدي لامست هذا المعنى كما فعل حوار أفلاطون الافتراضي.

4- هل المكان جسدٌ أم روح؟

تحدثنا في الفصل الأول عن المكان ونظرة باشلار للمكان، وهو عنده بمقام الرحم التي تحتضنه، وتظل تمده بالحاجات الروحانية التي تتطلبها نفسه النافرة من توحش البشرية ضد المكان أي ضد نفسها، بما أن المكان هو حضنها

---

(1) **جمهورية أفلاطون**، سبق ذكره، ص 13.

ومعناها الجذري. فالسجل الشعري مماثل للروح ولذا يجب أن يظل منفتحاً لفحوصنا وتقصياتنا الظاهراتية[1]، بما أن الروح تمتلك ضوءاً داخلياً تعرفه البصيرة الداخلية وتعبّر عنه بعالم من الألوان الرائعة في حال الرسم مثلاً، وهو عالم ضوء النهار محرراً عتمة الأشياء.

والإنسان جسدٌ وروح وهذا هو الأصل، ولكن الإنسان لن يعيش دون مكان وبشر وكلاهما يمثلان له جسداً وروحاً تتوافق أو تتخالف مع جسده الحقيقي وروحه الحقيقية، وعرف الإنسان ظروفاً لا حصر لها تحدث فيها حالات توتر بين جسده وروحه أي بين خليته التي تتوطن فيها روحه مع واقعه المكاني وواقعه الذهني، وإذا حدث انفصال بين المكان والكائن فهنا ستحدث حالة انشطار روحي كما تفقد الروح جسدها وتقع في غربة وجودية وهذه حال يمثلها البيت الشعري:

العين بعد فراقها الوطنا

لا ساكناً ألِفتْ ولا سكنا

وهو بيت للشاعر خير الدين الزركلي[2] بعد مغادرته لبلده الذي لم يجد له بديلاً، والألفة التي يطلبها الشاعر هي المواطنه أي التآلف مع السكن وساكنيه، وإن لم يتقبله المكان أو أهل المكان فهو هنا في غربةٍ روحية، وهذا معنى تكرر

(1) باشلار، **جماليات المكان**، سبق ذكره، ص 23.

(2) **ديوان الزركلي**، مؤسسة الرسالة، 2001.

حديثاً مع موجات المهاجرين إلى أوروبا ممّن فقدوا السكن وساكنيه ولم يجدوا ما يتآلفون معه أو يتآلف معهم ممّا يجعل هذا البيت يصف حال الغربة الروحية مع المكان، وسنعرض لحالات الاغتراب التي يشعر الواقعون فيه أنهم خارج المكان وخارج الألفة.

وأول النماذج المبكرة هي غربة الشنفرى الذي وجد نفسه خارج المكان بما أن قومه ليسوا هم القوم الذين ترتضيهم روحه التواقة لأهلٍ غيرهم وفي ذلك يقول:

أَقيموا بَني أُمّي صُدورَ مَطِيكم
فَإِنّي إِلى قَومٍ سِواكُم لأَمْيَلُ
فَقَد حُمَّت الحاجاتُ واللَيلُ مُقمِرٌ
وَشُدَّت لِطِيّاتٍ مَطايا وَأَرْحلُ
وفي الأَرضِ مَنأى لِلكَريمِ عَنِ الأَذى
وَفيها لِمَن خافَ القِلى مُتَعَزَّلُ
لَعَمرُكَ ما في الأَرضِ ضيقٌ عَلى امرئٍ
سَرى راغِباً أَو راهِباً وَهوَ يَعقِلُ
وَلي دونَكُم أَهلَونَ سيدٌ عَمَلَّسٌ
وَأَرقَطُ زُهلولٌ وَعَرفاءُ جَيأَلُ
هُمُ الرَهطُ لا مُستَودَعُ السِرَّ ذائِعٌ
لَدَيهِم **وَلا الجاني بِما جَرَّ يُخذَلُ**[1]

---

(1) **ديوان الشنفرى**، سبق ذكره.

وهو هنا يشير لقومه الذين يصفهم بأنهم (الأذى) الذي لا يليق بالنفس الكريمة العيش فيه، وتتوق هذه النفس لعيشٍ كريم تختاره ولو في المتخيل فاختار الحيوانات من الذئاب والضباع طلباً للخلاص الروحي، وهنا يريد أن يكون خارج المكان قصداً ومقصداً، وتعبيره هو تعبير احتجاجي مع استعداده لمواجهة مقتضيات رغبته حتى ولو تحولت إلى رهبة روحية ونفسية، وهذا ما يجعل خطابه خطاب شجبٍ ضد قومه الذين لا يتعاطفون مع تطلعاته الذاتية ولا ينتصرون له حين يخطئ مما يعني أنهم منفصلون عنه.

وإن كان الشنفرى قد حوّل احتجاجه إلى قيمة شعرية هجائية فإن بشراً غيره لم تكن حالهم اختياريةً كما الشنفرى ولا هي شعريةٌ كما شعريته، ولكنها مأساويةٌ ومصيرية.

وسنعرض لنماذج ممن أصبحوا خارج المكان حتى وإن وجدوا مكاناً آخر يقبلهم رسمياً وقانونياً، ولكنه قبول ورقيّ ولا يرتقي للقبول المعنوي مما يجعلهم كحال بيت الزركلي خارج السكن وخارج الساكنين. فلا المكان سكنٌ ولا أهله متساكنون مع النفس الغريبة. أي أنهم في واقعية ظلت خارج المكان وخارج الألفة.

من أين أنتِ . . !!

هذا سؤال ظل يواجه فتاةً هي ابنة مهاجرين في بريطانيا، وعلامة الهجرة يعلنها وجهها ذو الملامح الأفريقية بما أنها

سوداء اللون، بينما وجوه بريطانيا بيضاء اللون وهنا تحدث حروب معنوية حول لون الوجه الغريب وتنكسر بذلك الألفة والعلاقة بين السكن والساكن وبين الوجه والمكانة، وهذه مفارقة تصنعها الحتمية الثقافية وتتلبسها العيون بمعنى عيون المكان وعيون أهل المكان، وهذا ما جرى لفتاة من مدينة بيرمنغهام ميلاداً وثقافةً وهو مكانٌ مكتسبٌ بالولادة والدراسة والعيش، ولكن لون وجهها ظل في مفارقة مع المكان المتلبس بالنسقية الثقافية والصورة البصرية في تمايز مع الصورة الذهنية لتتضارب صيغ الاستقبال بين المضمر النسقي واللهجة التي يفترض أنها تشهد لعلاقات المكان. وتروي البنت حكايتها هذه عبر محاورةً تجري لها كلما افترض المكان قيام محادثة مع الناس في مدينتها:

وتقول الفتاة إنها تعودت على سؤالين هما:

– من أين أنتِ...؟

– أنا من بيرمنغهام.

– لا، أقصد من أين أمكِ...؟

– من بيرمنغهام أيضاً.

وهما سؤالان يأتيانها لأنها ليست بيضاء، وتظل لهذا موضع استفهام يلاحقها لتثبت كل مرة أنها بريطانيةٌ، ولكنها في الحقيقة تجد أن غيرها دوماً يريد أن يقول لها إنها ليست بريطانيةً، رغم أنها لم تزر أفريقيا غير مرة واحدة في رحلة طبية تطوعية، ولا تعرف غير بريطانيا بلداً لها، ولهجتها تكشف عن

إنجليزية عامية كما هي لهجة وسط إنجلترا باللكنة المعروفة عن تلك المنطقة، ولكن لهجتها العامية لم تنقذها ولم تتوقف قط عن مسعى إثبات بريطانيتها، كما أن إجابتها الأولى بأنها من بيرمنغهام لم تكن كافيةً، وتستغرب أن لا أحد يسأل عن أبيها لسبب لا تعلمه، ويكتفون فقط بها وبأمها.

ورغم أنها تجد بعد ذلك تقبلاً معقولاً لها لكنها تظل تقع تحت الشعور بأنها لا تنتمي لهذا المكان وهذا ما يزعجها، وترى أن الأفارقة من بني جنسها ممّن لهم علاقات مع أفريقيا أحسنُ حظاً منها لأن لديهم ذاكرةً لمكان رحيم يعتقدون أنه يشعر بهم، بينما هي لا تحس أن لها مكاناً يشعر بها، وعلامةُ ذلك هو طرح السؤال الذي يعذبها ويطلب هويتها ويجعلها معلقةً في فراغ روحي وغربة نفسية. وهكذا يتحول كل لقاء لها مع البيض تحديداً إلى لحظة تعذيب روحي يشعرها أنها خارج المكان[1].

الشتيمة إذ تصبح هويةً

كان الوثائقي في التلفزيون الألماني (DW) يستضيف عدداً من المهاجرين والمهاجرات في ألمانيا وكيف يرون أنفسهم في بيئةٍ شبه قابلةٍ لهم ورافضةٍ لهم في آن واحد، فهي تقبلهم ورقياً وترفضهم ذهنياً مما يحوّل الإنسان إلى كائنٍ

(1) وردت هذه القصة في وثائقي في قناة DW الألمانية، 12/ 8/ 2024.

ورقيّ أي أن أمانه الوحيد هو ورقةٌ في جيبه تثبت أن له هويةً رسميةً تجعله إما لاجئاً رسمياً أو مواطناً بالتجنيس، وبعدها تأتي مشكلة اللغة التي هي شرطٌ لأن يكون واحداً من الناس في ذلك الموقع الجغرافي المحدد، وإن حل مشكلة اللسان فإنه لن يحل مشكلة سحنة الوجه ولون العينين وسيظل حبيساً لمعنى معلنٍ على وجهه يقول إنه ليس ألمانياً، حسب شرط اللون ولن تفيده اللغة هنا لأن لون وجهه يسبق نطق لسانه وما بين الوجه واللسان تقف هويته ويقف معنى وجوده ومن ثم معناه كإنسانٍ، لأنه سيكتشف دوماً أن علاقته مع المكان غير مستقرةٍ مما يفضي لغربة الروح، ويجعل مستقبله يخضع لتقلبات السياسة والحزب الذي يسيطر على البرلمان وهل سيكون حزباً يسارياً لا يحارب المهاجرين أم يمينياً يتربص بهم ويحاول حجرهم في زاوية التذكير المتصل بأنهم ليسوا من أهل هذه الأرض.

تحت هذا الحس اللكيع وجد شاب أفغاني الأصل هويته ليس في ألمانيا التي منحته هويتها رسمياً ولكنه وجدها في سويسرا وعبر نادل في مطعم غضب من هذا الشاب فشتمه بقوله (أيها الألماني اللعين)، وهنا تذكّر أنه ابن مهاجر أفغاني تحصل أبوه على الجنسية الألمانية وولد الابن ألمانياً، وكانت تمر عليه في وطنه ألمانيا كلماتٌ تنفي كونه مواطناً ألمانياً، لكنه وجد في شتيمة النادل السويسري معنى يمنحه هويةً، وهنا التفت الفتى لذلك النادل ليشكره ويبدي له الامتنان لأنه وصفه

بالألماني ولا بأس لديه أن يكون لعيناً أو نذلاً أو أي صفةٍ مشينة بما أنه رأى نفسه ألمانياً في عيون غيره. وهذه حسب روايته أهم قصص حياته التي يود أن يورثها لأبنائه وهي تلك الشتيمة التي منحته هويته وجعلته يشعر بالغيرة على وطنه، وإن قبل أن يكون لعيناً لغرض نفسي ومعنوي يخصه لكنه قرر أن يجعل السفر خارج ألمانيا يشبه سفرات العلاج وكلما احتاج إلى علاجٍ عن مشكلة الهوية فليس له إلا أن يسافر ليتلقى شتيمةً تجعله ألمانياً. هكذا كان وجه ابن المهاجر الأفغاني الذي هو العدسة التي صنعت تلك المعاني لتعبّر عما في داخل رجلٍ مكلومٍ بمعناه الوجودي وعلاقته مع المكان.

وللشتيمة وظيفةٌ سرديةٌ نراها في قصة جميل بن معمر مع محبوبته بثينة، وهي التي تحولت في ذاكرة الثقافة إلى حكاية حب ظلت تروى وتدوَّن وتحتل موقعاً بارزاً في ذاكرة الثقافة، وقد نشأت الحكاية من لقاء ساخن بين طفل يرعى إبل قومه وطفلةٍ ترعى إبل قومها وحدث تنافس نتج عنه استحواذ إبل بثينة على المرعى ممّا دفع بجميلٍ أن يلاسن بثينة فترد عليه بمثل ما فعل، ولكنه وقع مفتوناً بإشراقة وجهها فهام بحبها، وذاك هو الحب الذي ابتدأ بسباب ثم تحوّل إلى تعلّق وهيام سجلته المدونة الأدبية وأصبح حدثاً من أهم أحداث ديوان العرب وفيه يقول جميل:

وَأَوَّلُ ما قادَ المَوَدَّةَ بَينَنا

بِوادي بَغيضٍ يا بُثَينُ سِبابُ

وَقُلنا لَها قَولاً فَجاءَت بِمِثلِهِ
لِكُلِّ كَلامٍ يا بُثَينَ جَوابُ

ومن تلك الحادثة تغير اسم جميل ليكون (جميل بثينة) وأصبحت هذه التسميةُ عنوانَ هويته وعلامةَ وجوده في ذاكرة الثقافة العربية.

المواطنة العالمية

هناك صيغٌ للالتفاف على غربة المكان عبر تحويل معنى المواطن والوطن إلى مفهوم كوني تكشفه هذه القصة في مقابلة مع طالبات يدرسن في ألمانيا وهنّ من بيئات آسيوية وصفت إحداهن نفسها بأنها (مواطنةٌ عالمية) وحيث ما وجدت البحث العلمي ذهبت إليه وانتسبت لمكانه، وهذه الطالبة تدرس الذكاء الاصطناعي وتشارك فرقاً بحثيةً تعمل على مشروعات في هذا المجال (دي دبليو 15 نوفمبر 2024).

ونحن هنا أمام فارقٍ جوهري فالطالبة الهندية لم تعد هنديةً إلا بلونها ولهجتها لكن نظامها التفكيري سيسير وفق الذكاء الاصطناعي وليس الذكاء البشري، وستتصنع مع الاصطناعي كما أي طالب ألماني أو غيره.

وهذه حيلةٌ ذهنية لتحويل معنى علاقات الذات مع المكان من حال الغربة الروحية إلى حال الذكاء غير البشري وهو ذكاءٌ تتشارك فيه العقول دون حضور للجغرافيا، والألفة حينئذٍ ستكون ألفةً عقليةً، بما للعقل من قدرة على الاستقلال عن

موجبات الروح ويستطيع الانفصال عن المشاعر، وهذه فرصةٌ للهروب من مغبات الهجرة والتمييز بسبب اللون أو اللهجة أو السلوك.

ولكن المشكل هنا هو أن الوطن الاصطناعي غير العقل الاصطناعي، حيث يجري إقصاء شروط الروح والنفس، وقد يكون عملاً قسرياً وظرفياً لكنه يحقق الحس بالانتصار على الغربة بأن يجري تبديل هوية المعنى من معنى السكن والساكن إلى معنى العقل المصطنع وهو عقل آلي عديم المشاعر وبلا روحٍ ولا نفسٍ أي أنه جسدٌ فحسب، وهنا تنوب شروط جسدية المكان عن شروط ألفة المكان وهو تغيير لنظام العلاقة بين المكان والمكين.

أن تسافر منك إليك

من صيغ التعامل مع المكان أن تسافر منك إليك ففي فترة كورونا ومع منع السفر الخارجي تعلّم الناس في العالم كله أن يتحولوا عن مفهوم السياحة بوصفها سفراً إلى الخارج إلى مفهوم جديد حدث قسراً وغصباً وهو السياحة الداخلية ليتعرفواً بذلك على كنوز بلادهم التي ظلوا ينأون عنها للبحث عن البعيد، وفي هذا كشوفات لافتةٌ ظل أهلُ كل بلدٍ في العالم يتحدثون عنها باندهاش عجيب، لدرجة أنهم أصبحوا يتكلمون عن جهلهم ببلادهم وكنوز بلادهم.

وهذه مسالةٌ شديدة الوضوح وهي أيضاً شديدة العبرة فإن

كنا نجهل وجه الأرض فماذا عن جهلنا بباطن النفوس، وماذا لو جرّبنا السياحة الروحية في نفوسنا لكي نكشف ما نجهله عنا وعن كنوزنا الروحية والنفسية، تلك الكنوز التي نظل نسافر بعيداً عنها ونمعن في الانفصال عنها لدرجة أن البشر صاروا يبذلون الوقت والمال لكي يستعينوا بخبير نفساني لكي يساعدهم في التعرف على نفوسهم. ولو قارنا ما نعرفه عن كل ما هو خارجٌ عنا وبعيدٌ عنا مكاناً ومعنى مقابل جهلنا بنا لهالنا ما نكشف عن المجهول منا فينا، وكأننا نقيم أسواراً تتزايد كلما كبرت أعمارنا وكلما كبرت خبراتنا التي نضعها بمقامٍ أعلى من كنوز أرواحنا. وكثيراً ما تتحوّل الخبرات - كما نسمّيها - إلى اغترابات روحيةً تأخذنا بعيداً عنا وكأن الحياة هي مشروع للانفصال عن الذات والانتماء للخارج. وتظل الذات جغرافيةً مهجورةً مما يؤدي إلى إحساس عنيف بالغربة والاغتراب مهما اغتنينا مادياً وسمعةً وشهادات ومكانةً اجتماعية، لكن حال الحس بالغربة يتزايد ويحوجنا للاستعانة بغيرنا لكي يخفف عنا غربتنا مع أن من نستعين بهم مصابون أيضاً بحالٍ مماثلة في حس الاغتراب فيهم، كحال الفيروسات التي تصيب المريض والطبيب معاً وقد يتسبب المريض بنقل العدوى لطبيبه والجليس لجليسه مما يحول التفاعل البشري نفسه إلى حالة اغتراب ذاتي مستمر. والذوات مع الذوات بدل أن تخلق حساً بالأمان تتحول لتكون مصحةً كبرى يقطنها غرباء يشتكي كل واحدٍ

همه، ويشهد على ذلك خطاب الأغاني والأشعار والموسيقى والحكايات وكلما زادت جرعات الحزن في نص ما زادت معه الرغبة في التماهي مع النص وكأننا نبحث عن مزيد اغتراب ذاتي، وكل نص حزين يقترب منا ويلامسنا لأنه يلامس غربتنا ويعبّر عنها لنا.

هل العقل وطن؟

في الفلسفة يجري طرح فكرة الفيلسوف بوصفه المواطن العالمي، والفيلسوف من حيث هو الحاكم أي أن العقل وطنٌ كوني شعبه مواطنون عالميون فلاسفة، وحاكمهم منهم، وهذه سردية ثقافية لها تبعاتها المفاهيمية والسلوكية، فما نوع هذا الوطن وما صفته...؟

يقول أفلاطون بحكم العقل وتغليب قدرات العقل على كل أنظمة السلوك، وهو ابتدأ أولاً من موقفه السلبي ضد الديموقراطية التي يرى أنها قتلت سقراط وأنها تجعل الغوغاء يحكمون وفي الوقت ذاته فهو ضد الدكتاتورية ولهذا لجأ لفكرة حكم الفيلسوف على أن هذه الأحقية المطلقة للفيلسوف لدى أفلاطون تأتي من نظرية أن العقل هو الأقدر على الحكم وبما أن الفيلسوف يأتي على قمة الهرم العقلي فهو إذاً من يحكم ومنه تأتي العدالة. وهكذا راح أفلاطون يعالج نظريته في الحكم، غير أن السؤال الأهم هو حول هذه القدرة المطلقة للعقل التي عارضها هيوم وجعل العاطفة أقوى من العقل في

الحكم[1]. على أن العلة في الفيلسوف تأتي من شواهد السلوك للفلاسفة أنفسهم، ذاك السلوك الذي وصفه رورسو بالغرور الفلسفي لدرجة التعصب في الرأي حتى ليرى الفيلسوف أن خطأه أصوبُ من صواب غيره. ومتابعةً لملاحظات روسو هذه فإن اللجوء للفيلسوف والعقل للاحتكام إليهما سيوقعنا بتحديد العقل وهل هو العقل الفردي الذي يقول كل واحد منا عن نفسه إنه عاقل بصيغة الفاعل ومن ثم فحكم هذا الفرد متصل بثقته الذاتية، بينما الواقع أن العقل الفردي يتغير حسب الظروف والأحوال وحسب درجات المعرفة، وكلما تغيرت ظروفنا أو تغيرت معارفنا تغيرت معها معقولاتنا مما يعني تغير عقولنا أيضاً. ولو تدرجنا بالتحول نحو العقل الجمعي لترقية مستوى العقل الفردي فإن الجمعي هو خلاصة مجموعة من الأفراد، وهنا سيكون العقل الجمعي تفاوضياً ويغلب فيه ذوو الغلبة المنطقية أو السلطوية، والعقول تختلف بالضرورة فأي واحد من المختلفين سيسيطر ويفرض وجهة نظره ويدفع غيره للتسليم بقوله ومن ثم نعود للعقل الفردي وإن أتى بصيغة العقل الجمعي، وهذا ما حير هيجل وجعله يلجأ لنظرية العقل المطلق الذي هو الروح[2]، حيث يتحد العقل مع الروح وحينها يدرك المرء المعاني الكبرى، ولكن تظل هذه

(1) Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, Vintage Books, New York, 2013, p. 37.

(2) Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Op. Cit.

أيضاً حالةً فرديةً ويصل إليها بعض البشر في حالة تجلٍّ عليا يأتي منها الإيمان كما تأتي المحبة بصيغتها المطلقة، ومن ثم فكل حديث عن العقل سيحيلنا في النهاية إلى العقل المفرد، وسيكون حكم العقل حكماً فردياً وتمثلاته كلها فرديةً حتى في مستوى العقل المطلق كما تصوره هيجل.

وكما العقل يحكم فراسل يقول بالمواطن العالمي وقوام فكرته أن مفهوم المواطن العالمي يركز على الفرد وهو هنا الفيلسوف الذي يجعل ذاتيته تتصل مع الذوات والكينونات الأخر وكلها عنده كائنات واقعية دنيوية تتعامل مع واقع دنيوي وحدها هو حدود هذا العالم. وهذه صفات لا تخص الفيلسوف وحده فلو وصفنا بها الشاعر مثلاً لصدقت أكثر من صدقيتها على الفيلسوف لأن ذاتية الشاعر هي الأبرز في صفاته التي يراها عالميةً وكونيةً وأنه مركز الكون كما نعرف ذلك جلياً عند شاعر العرب الأكبر أبي الطيب المتنبي.

وبين أفلاطون وراسل ونظرية العالمية سيحضر سقراط بنظرة أكثر إنسانيةً فيصف الفلاسفة بأنهم أنصاف أموات[1] لأنهم يعون أن للحياة صورةً أخرى غير الصورة الجسدية، وهي صورة الروح حين تتحرر من سجن الجسد والموت هو لحظة التحرير، هذا ما يعيه الفلاسفة الحقيقيون، ولذا فحياتهم مرتبطةٌ بهذا المعنى وسيكونون مثل البجع حين تغرد بهجة

(1) أفلاطون، **آخر أيام سقراط**، سبق ذكره.

بميعادها مع الموت والفيلسوف لا يخاف إذاً من الموت. وهذه حال عاشق الحكمة الصادق في حبها والذي ترسخت فيه هذه القناعة القائلة بأنه لن يبلغ أبداً الحكمة الجديرة بأن تسمى حكمةً في أي مكان آخر ما عدا العالم الآخر. والفلسفة لهذا في خدمة اللّه (ص 48) وواجبي الديني هو تحقيق معنى العدالة (ص 56)، وأنا عند خصومي مثل العبقرية الشريرة ولكني لست سوى فيلسوف يمتثل أمر اللّه في تبيان طريق الحكمة، وشاهدي على ذلك هو فقري وأني لم أطلب مالاً ولا شهرةً، ولهذا فإني ظللت أثبت أن نبوءة العرافة عني غير صحيحة، تلك العرافة التي تنبأت أني أعلى أهل أثينا حكمةً، ولتكذيب هذه النبوءة أثبت دوماً أنني لست حكيماً وأن الحكمة الكاملة للّه، وأثبت أيضاً أن حكماء أثينا ليسوا حكماء، وحكمتهم فقط حكمةٌ بشرية ناقصة لا تصمد عند الامتحان[1].

وهنا يسبق سقراط كل النظريات المغرورة حول الفليسوف حاكماً أو مواطناً عالمياً، ولن تكون أي من الفكرتين إلا حالة غرور وتعصب للتخصص والذات المتفلسفة، وهذا ضربٌ من المواطنة السردية التي تنقض نفسها كما نقضها سقراط قبل أن تتولد عبر تلميذه المباشر أفلاطون وتلميذه اللاحق متأخراً برتراند راسل.

---

(1) أفلاطون، **آخر أيام سقراط**، سبق ذكره، ص 29.

هل الجسد سجنٌ للروح؟

ينظر سقراط للجسد على أنه سجنُ الروح، والروح تتعذب بسبب صنيع الجسد وغلوائه المتصفة بالشهوات والرغبات التي هي من صنع الجسد ومن وظائفه، ومنها تأتي الأنانية والجشع وتأتي الحروب والعداوات والضغائن، بينما الروح تظل أسيرةً في قهر الجسد ومتطلباته غير السوية وإذا غادرت الروح الجسد لحظةَ الموت فإن هذه هي ساعة التحرر والانعتاق، وهذه صورة قاتمة لحال الجسد وصفته، وقد نرى للجسد ورغباته صوراً كثيرة في الواقع الاجتماعي، ومنها العبودية المجازية التي تتضح من قول المتنبي (وقيدت نفسي في هواك محبةً) وهذا قيد يتصل برغبات تكشف عنها سيرة المتنبي من متابعته للولاة ومديحهم مقابل المال والجاه وربما الرغبة في الحصول على منصب، كما في تلميحاته لكافور (أبا المسك هل في الكأس شيء أناله ** فإني أغني منذ حين وتشربُ)، وأخطر من ذلك عبودية الإنسان لهواه كما في الآية الكريمة ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾، وفي سير البشر نرى وقوع المرء لشروط رغباته ودواعي مصالحه المادية والإغرائية فبريق المال يغري وبريق الربح يغري لدرجة أن نظرية (الليبرالية الجديدة) ترى أن من شروط تحفيز السوق الحرة والاقتصاد الحر أن نترك للأنانية والجشع والطمع أن تتحرك بأعلى قوتها ولا يرون هذه عيوباً أخلاقية وإنما هي عندهم سببٌ لتحرك السوق وانتعاشه وتوالي مكاسبه وإن ترتب عن

ذلك خسارةُ بعض المتداولين، وهنا لا تصح الشفقة ولا الرحمة على الخاسرين لأن السوق وحكمها الربحي وغايتها التكسبية هي الهدف وليسقط من يسقط فالمهم هو أن تبلغ المركبة قمة الهرم ولا بدّ للرابحين من وجود خاسرين لكي تتحقق المكاسب[1]. وهذه عبودية مطلقة لرأس المال وهي تأكيدٌ على تصور سقراط وموقفه من الجسد واستعباده للروح بسبب جموح هوى النفوس البشرية التي تعلي الجسدية على الروحانية، والمكسب على الأخلاق، والغاية على الوسيلة، والقوي الجسور هو الذي يربح بمثل ما أن العدالة للأقوى كما يحدد أفلاطون.

وفي العلاقات العامة سنرى صيغاً من النوع البسيط للعبودية إذ تجري التنازلات حين الحاجة إلى بعض الناس لأسبابٍ مصلحية، وهي تنازلات وقتية تنتهي بعد انتهاء المصلحة، وقد يحدث التعالي عليهم أو التنكر لهم إذا زال سبب التنازل. وهذه عبودية اختياريةٌ وقتية سببها التمصلح الوقتي والسريع، وقد فعلها المتنبي مع كافور حيث تحول كافور من أبي المسك ليصبح الأسود المخصي، وهذه صيغةٌ تتكرر في العلاقات العامة بين صيغ التبجيل ثم صيغ الانتقام مع الشخص نفسه بين خنوع له وتمرد عليه، وهذه هي السيرة

(1) لتفصيل ذلك انظر كتابي: **الليبرالية الجديدة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2013.

الجسدية كما تصورها سقراط ونعى حال البشر معها وكما تشيع في أنظمة العلاقات العامة.

5- خدعة التعددية الثقافية

هل تمارس الثقافة تزوير المعاني وقلبها لمصلحة القوي حسب كلمة أفلاطون بأن العدالة والحرية للأقوى، وهل حقاً هي للأقوى لا بمعنى التسلط والعنف فحسب ولكن أيضاً بمعنى الحيلة الثقافية في تحويل المعنى إلى نقيضه وهذا ما سنكتشفه عبر ما حدث لمصطلح التعددية الثقافية وكيف جرى تحويل معناه لنقيضه.

تقع التعددية الثقافية في مأزقٍ إشكالي مع مفهوم المساواة. وإن كانت المساواة تعني التساوي في الحقوق والفرص بين كل المكونات لكنها تجنح لمعنى نقيض، وهو إلغاء الاختلاف مما يجعل المساواة حالةَ إلغاء مستمر إذ لا تعطي الاختلافات حقها في تمثل صفاتها التي هو جوهر حقيقتها، ففكرة التساوي تعني فرض نموذج ينصهر الكل فيه. ومنها جاء مصطلح الاندماج الذي ظهر مع ظهور المهاجرين من بلدان الشرق إلى بلدان الغرب، ومن ذلك تعبير البوتقة الصاهرة لوصف ما يجب على كل مهاجر لأمريكا لكي يذوب في المجتمع الأمريكي الذي يتفوق فيه الرجل الأبيض وتولد عنه مصطلح جوزة الهند وهي ذات اللون الأسمر ولكن باطنها أبيض، ومن ثم على كل مهاجر أن يكون بهويةٍ بيضاء تنغرس

في داخله حتى وإن ظل ظاهره غير أبيض، وكذلك ظهرت في فرنسا دعوات تبتكر مصطلحاً عنصرياً بعنوان (ما الفرنسي) وجرى تحميل المصطلح بصفات هي في أصلها صفات الرجل الأبيض. وكل من تمثل هذه الصفات فهو إذاً فرنسي مهما كان لونه وفكره وشعوره، بحيث يمتنع عن لباسه القومي وعلاماته الدينية وأعرافه الثقافية وهوياته الجذرية، وهذه هي ما يقتل في النهاية مصطلح (التعددية الثقافية) ويجعل هذا المصطلح مجرد خيالٍ ثقافي. على أن الأصل الثقافي للبشر هو التعدد، وفي البدء كان آدم واحداً ثم تعددت ذريته من وهلتها المبكرة وكان هابيل وقابيل أخوين يبرز فيهما التماثل التام، ولكنهما وقعا في شراك سردية (الخير/ الشر) فأصبح أحدهما قاتلاً والآخر مقتولاً، وجاءت الصيغة الثقافية اللازمة للجنس البشري من حيث القتل الحسي كالحروب والوأد والسبي كصيغٍ سلوكية تصدر عن رغبات تدمير الآخر حسياً ومعنوياً، وكذلك فالعدالة تضمر نقيضها باستمرار من حيث لعبة المحاماة التي توظف قدرات المحامي في تبرئة المجرم وتحويل الحق إلى باطل والباطل إلى حق، وكذلك في أمثلة الوأد للمرأة قديماً ووأدها المعنوي حديثاً، وكونها نصف رجل عند أفلاطون أو رجلاً ناقصاً كما ورد عن فرويد. وزاد أفلاطون من قبل بأن أوجب على النساء تعلم فنون الحرب مثل الرجال ليكنّ مواطناتٍ كالرجال، كما حث الرجال على أخذهن في الحروب ليخدمن مثل اصطحاب كلاب الصيد حسب تعبيره، وأمعن في قتل

التعددية الثقافية حين طرح فكرته بأن المساواة والحرية شرّ مؤكد لأنها تساوي بين العبد والسيد.

فالاصل الثقافي الواقعي هو التنوع بمعنى الاختلاف ولكن الذي يجري فلسفياً وشعرياً وتطبيقاً هو (اللاتعددية) مع نفي المختلف رغم الجذر الأول الواحد مما يوصلنا للقول إن **أبناء آدم متعددون ولكنهم ليسوا إخواناً**.

والآية القرآنية تقول ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ مما يعزز التعددية لغرض التآلف بين المختلفين أي التعارف والعمل حسب العرف قانونياً كان أو ثقافياً أو أخلاقياً، ولكن الذي يحدث أن الدين والفلسفة والقوانين والأخلاق لم تفلح في كسر سطوة الأنساق الثقافية، والقوانين والفلسفة كلاهما من صناعة الإنسان والإنسان هو إنسانان (هابيل وقابيل) وإن لم يقع الشر في الفعل نفسه فسيقع في المعنى إذ ينحرف للشر كما رآينا في قصة (جون وجورج)، ومنذ حمورابي إلى مجلس الأمن والقوانين تنتهك بذكاءٍ ثقافي ومهني مرعب. ولا يصف حال البشر مثل بيت الشريف الرضي:

وللحلم أوقات وللجهل مثلها
ولكن أوقاتي إلى الحلم أقرب

ومن الواضح إذاً أن الحل فرديٌّ، ومسألة الحلم / الجهل تحيل لهابيل وقابيل كصيغتين في داخل كل واحدٍ منا، وكلمة (أوقاتي) في بيت الشريف تعني الظروف التي نكون فيها فتحفز إحدى الصيغتين، وإن كنا عملياً نميل لوصف بعض الشخوص

بأنهم صالحون وأفاضلُ ولكن وبلا شك فإن الفاضل وهو الحليم يتحول فيما يسمى بغضبة الحليم التي تقلبه إلى شخصٍ مختلف رغم حلمه. ومهما افترضنا من صالحين فإننا لن نجد ثقافة صافية، وكل ثقافة مجتمعية هي مزيج مهول من التقلبات حتى ليستحيل على الصالح أن يظل دوماً صالحاً، من حيث إن مجازية قابيل هابيل هي نفسها مجازية (الجهل / الحلم) ليس بين فرد وفرد فحسب، بل أيضاً داخل الفرد الواحد حسب ظروف التعرض لأي منهما، ولا أحد يظل صالحاً ما لم تحفزه ظروف سلوكية تبقي على جرعة الصلاح فيه. وسيظل القانون هو المحاسبة والعقاب وقد يشكل رادعاً ومانعاً من وقوع الجنح مثله مثل الدين والأخلاق التي ليست حلولاً، ولكنها مسؤوليات، مسؤولية دينية أو مسؤولية أخلاقية أو مسؤولية قانونية أو عرفية، ولا بد من منظومة هذه المسؤليات التي يترتب عليها تطبيق القوانين، أي أنها شرطٌ لقيام القوانين وكذلك شرطٌ لتطبيق القوانين، ومن ثم فهي قوانين الضمير الاجتماعي العام وليس الذاتي وحده، وإن كان الضمير أدائياً يمثل وازعاً ووظيفته الندم والتأنيب الذي يؤدي إلى تطهير روحي كلما تعمق، لكنه لا يكفي لإنصاف المظلومين، ولذا يكون العقاب والثواب حتميين كشرطٍ للسلم الأهلي والانتظام المجتمعي. ورغم كل هذا فسيظل البشر على هذا الازدواج المتصل مقابل إنتاج نظريات في الحقوق والمساواة تبعث الرضا ولكنها لا تمنع الشرور.

ولقد تعلّم الإنسان منذ بداياته أن يستخدم ما لديه للمصلحة أوللدفاع عن نفسه، فالمصلحة تجعله أنانياً والدفاع يجعله معتدياً في النهاية، وكذلك يحدث مع المفاهيم حيث تتحوّل إلى قيم تسلّطية، واللغة نفسها تتحوّل لتكون أداةً حربية.

6- لسان الثقافة

للثقافة لسانها الخاص وهناك مواقف تكشف عن هذا اللسان المخبوء من تحت ألسنة المتحدثين نجده في أمثلة للأحاديث والوقائع المرتجلة ويشبه ما سماه فرويد بسقطات اللسان ولكنه أكثر من مجرد سقطات، وإنما هو من فعلِ ما سمّيناه المؤلف المزدوج، أي الثقافة حين تتسلل عبرنا لتشاركنا قولنا وكتاباتنا (انظر الفصل الثاني).

وكلما دخلت الخلية البشرية في منظومة ثقافية فهذه المنظومة ستعمل على تشكيل البنية الذهنية للناس وسط بوتقتهم التي كانت أصلاً من منتوجهم، ولكنها تتحول مع الوقت لتصنعهم وفق نسقيات تتوثق مع التعاقب والتواتر، وهو ما سمّيته من قبل بقانون (تاء / تاء)، حتى ليتصرفوا كما لو أنهم كائناتٌ سردية.

ومن ذلك منظرٌ متلفزٌ على الهواء وقفت فيه المذيعة ممسكةً بالمايك أمام فم الضيف، وكانت تطلب منه التعليق على مباراةٍ حامية التوقعات بين فريقين مهمين تشجع هي

أحدهما ويشجع الضيفُ الفريقَ الآخر، ودخلا معاً في مبارزة حسب ميولهما واستخدمت المذيعة مجاز (الكبسة)، وكان واضحاً من استدعائها لهذه الأكلة الشعبية المميزة أنها تعني أن فريقها سيفوز وسيقدمون الكبسة للجماهير احتفالاً بالفوز، ولكن الضيف بادلها الحديث بقوله إن الكبسة لهم وظل الحوار يتصاعد ما بين الجد والمزاح وحين ضاقت الحيل على الضيف قال للمذيعة (مكانك بيتك والمطبخ) واتركي اللعب والفوز لنا، فردّت المذيعة قائلةً سأذهب إلى بيتي وأطبخ الكبسة احتفالاً بفوز فريقي، ودرج الحوار بسلاسةٍ ووئامٍ تامين بين المذيعة والضيف وكانا واقفين وسط جموع غفيرة من جماهير كرة القدم، ولم يلحظا أنهما وقعا في فيروس ثقافي، وكان من السهل أن ينحرفا إما باتجاه العصبية الرياضية المعتادة وسط تكتلات مشجعي الفرق، أو تشعر المذيعة بالإهانة النسقية حيث (مكان المرأة بيتها ومطبخها) فترتفع حرارة النقاش هنا، أو يدرك الضيف أنه غلط بحق المذيعة الشابة فيتأسف على جملته المهينة.

ولو أخذنا هذه المحادثة كمادة إعلامية فسنراها قصةً ماتعةً وبمهارةٍ إعلامية عالية بين الطرفين حيث كانت تلك صفتهما لحظة البث المباشر، ولكن اللحن الثقافي الذي فيها لن يمر دون ملاحظة ناقدة حيث يتضارب الماتع مع النسقي، وتتكشف السردية الثقافية التي تحيل للمرأة بأن مكانها البيت ووظيفتها المطبخ، ولا يصح منها أن تبارز الرجال. وإن تحررا معاً من

سلطة النسق ولو لأسباب تتصل بضرورات البرنامج الإعلامي والبث الفضائي الفوري الذي يفرض إنهاء اللقاء مهما كانت ضغوط اللحظة فإن ذاكرة التلقي لن تتحرر لأنها ذاكرةٌ ثقافية وليست ذاتيةً ولن تسمح لها بالتحرر من استدعاءاتها النسقية.

وفي نقيض هذا الهدوء بين المذيعة والضيف في هذا الموقف نستدعي موقفاً جرى في البرلمان البريطاني زمن رئاسة تيريزا مي للحكومة (2019)، حيث واجهها أحد نواب المعارضة محيلاً إليها بقوله: هذه المرأة الغبية، مما فجر غضباً ثقافياً هائلاً امتد للإعلام بكل وسائله، وهنا يتكشف النسق الثقافي بأعلى درجاته، وأشد معانيه هو وصف المرأة بالغباء الذي يحيل لتاريخٍ ممتد عبر الأزمنة والثقافات من حيث حشر المرأة بصفات الجهل بينما العقل للرجل ولها كل صفات السلب كالحماقة ومنها قولهم إن الرجل كلما كبر زاد حكمةً وكلما كبرت المرأة زادت حماقةً. ولو أن النائب مثلاً قال عن زميلٍ له هذا الرجل الغبي لظلت الجملة عاديةً ومجرد شتيمة شخصية ولن تُحمل على أنها تعني جنس الرجال على عكس جملة (هذه المرأة الغبية) التي تتجاوز الذاتي لتشمل الجنس، وإن جاءت الجملة لغوياً بصيغة الإفراد عبر اسم الإشارة لكن حالات استقبالها كشفت مدى تجذر سياقها الثقافي، أي أننا أمام نسقٍ ثقافي متجذر وهي التي فجرت الغضب العارم ضد جملة النائب المتورط ثقافياً.

ونحيل هنا إلى قولٍ ذي دلالة كاشفة وهو عن المثل

المشهور (قطعت جهيزةُ قولَ كل خطيب) وهذه جملة في ظاهرها مجرد جملة إخبارية وقد يتبدى عليها الثناء بما أن هذه المرأة تفوقت على الفحول من الخطباء وكسرت بلاغتهم وأسكتتهم، ولكن إذا تتبعنا سيرة هذه الجملة فسنرى أنها جملة نسقية، وعلامة ذلك أن الميداني أورد هذه المثل ليعلق عليه بتعليقين متواليين أولهما شرحٌ للمقولة وهذا تصرفٌ علمي خالص العلمية، ولكنه يختم حديثة بجملةٍ تكشف البعد النسقي لها إذ يشير إلى أن هذا المثل يصف حماقة من يقطع أحاديث الرجال[1]، ومن هنا تصبح جهيزةُ حمقاءَ ويسري المعنى ليعزز هذه التوصيفات للمرأة.

وهنا نكتشف مدى قوة لسان الثقافة الذي يقوم مقام المؤلف المزدوج، ولم يستطع الميداني تمرير المقولة دون التأويل الثقافي لها كما حدث مع جملة (المرأة الغبية) التي ما كان لها أن تمر دون تأويل ثقافي لها، وهذا نفسه يحدث لنا مع قصة المذيعة والكبسة حيث نندفع لأخذ النص مأخذاً ثقافياً، وكلنا هنا شركاء في السردية الثقافية.

وهذه كلها صيغٌ ثقافية تعني أن البشر كائناتٌ سرديةٌ يتصرفون ويفكرون وفق أنظمة ذهنيةٍ قسرية، وهي التي تحرك مشاعرهم اللغوية وردود أفعالهم في حروب كلامية عنصرها

---

(1) الميداني، **مجمع الأمثال**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار القلم، بيروت، د.ت.، ص 91.

إقصائي ومكونها طبقي، ومهما تعلموا يظلون نسقيين رغم علميتهم ورغم عقلانيتهم لأنهم تحت سلطة أنساقٍ مضمرةٍ سابقة عليهم وقد تولدوا فيها ويستمرون معها وهي فيهم، ومن ثم يستمرون في إعادة إنتاجها بدلالة تفجرها في أعرق برلمان ديموقراطي في العصر الحديث. ولسان الثقافة يظل تحت لسان البشر وللثقافة حيلها في التخفي والإضمار عبر لسانها المخفي ولكنه يمتلك القدرة على فرض معناه ومن ثم احتلال الأذهان في الإرسال والاستقبال معاً. وما تخفيه اللغه يختلف عما تبديه، والمخفي هو الأخطر والأكثر تحدياً.

الفهرس

كتب أخرى للمؤلف

1 ـ **الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية**، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985، (الرياض، 1989، طبعة ثانية) و(دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة، 1993، طبعة ثالثة) و(الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، طبعة رابعة) و(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006، طبعة خامسة).

2 ـ **تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة**، دار الطليعة، بيروت، 1987، و(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006، طبعة ثانية).

3 ـ **الصوت القديم الجديد، بحث في الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987، و(دار الأرض، الرياض، 1991، طبعة ثانية) و(مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، الرياض، 1999، طبعة ثالثة).

4 ـ **الموقف من الحداثة**، دار البلاد، جدة، 1987 (الرياض، 1992، طبعة ثانية).

5 ـ **الكتابة ضد الكتابة**، دار الآداب، بيروت، 1991.

6 ـ **ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية**، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1992، و(دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة، 1993، طبعة ثانية).

7 ـ **القصيدة والنص المضاد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1994.

8 ـ **رحلة إلى جمهورية النظرية، مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي**، الشركة السعودية للأبحاث، جدة، 1994، و(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2017، طبعة ثالثة، تحت عنوان **السيدة أمريكا، قراءة في وجه أمريكا الثقافي**).

9 ـ **المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1994.

10 ـ **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1996.

11 ـ **ثقافة الوهم، مقاربات عن المرأة واللغة والجسد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1998.

12 ـ **حكاية سحارة، حكايات وأكاذيب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1999.

13 ـ **تأنيث القصيدة والقارئ المختلف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1999.

14 ـ **النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000.

15 ـ **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004.

16 ـ **نقد ثقافي أم نقد أدبي** (بالاشتراك مع عبد النبي اصطيف)، دار الفكر، دمشق (حوارات لقرن جديد)، 2004.

17 ـ **من الخيمة إلى الوطن**، دار علي العمير، جدة، 2004.

18 ـ **الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004.

19 ـ **القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2009.

20 ـ **الفقيه الفضائي، تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2011.

21 ـ **الجهنية، في لغة النساء وحكاياتهن**، نادي مكة الأدبي، دار الانتشار، بيروت، 2012.

22 ـ «اليد واللسان، القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة»، **المجلة العربية**، الرياض، 2011 و(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2012).

23 ـ **الليبرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2013.

24 ـ **ما بعد الصحوة، تحولات الخطاب من التفرد إلى التعدد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2015.

25 ـ **ثقافة تويتر، حرية التعبير أو مسؤولية التعبير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2016.

26 ـ **الجنوسة النسقية، أسئلة في الثقافة والنظرية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2017.

27 ـ **وهذا باب في التوريق**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2019.

28 ـ **السردية الحرجة، العقلانية أم الشعبوية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2020.

29 ـ **العقل المؤمن / العقل الملحد، كيف بعقول البشر أن تؤمن أو تلحد**، العبيكان للنشر، الرياض، 2020.

30 ـ **القلب المؤمن، وهل يلحد القلب**، العبيكان، الرياض، 2021.

31 ـ **مآلات الفلسفة، من الفلسفة إلى النظرية**، العبيكان، الرياض، 2021.

32 ـ **إشكالات النقد الثقافي، أسئلة في النظرية والتطبيق**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2023.

33 ـ **اللابس المتلبّس، من أوراق أبي الطيّب المتنبي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2024.